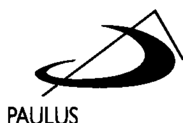
G. Reale – D. Antiseri

HISTÓRIA DA FILOSOFIA

1 Filosofia pagã antiga



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Reale, Giovanni
História da filosofia : filosofia pagã antiga, v. 1 / Giovanni Reale, Dario Antiseri ;
[tradução Ivo Storniolo]. — São Paulo : Paulus, 2003.

Título original: Storia della filosofia.
Bibliografia.
ISBN 978-85-349-1970-8

1. Filosofia – História I. Antiseri, Dario. II. Título. III. Título: Filosofia pagã antiga.

02–178 CDD–109

Índices para catálogo sistemático:
1. Filosofia : História 109

Título original
Storia della filosofia – Volume I: Filosofia antico-pagana

ISBN 88-350-9271-X

Tradução
Ivo Storniolo

Revisão
Zolferino Tonon

Impressão e acabamento
PAULUS

3ª edição, 2007

Rua Francisco Cruz, 229 • 04117-091 São Paulo (Brasil)
Fax (11) 5579-3627 • Tel. (11) 5084-3066
www.paulus.com.br • editorial@paulus.com.br

ISBN 978-85-349-1970-8

Apresentação

Existem teorias, argumentações e disputas filosóficas pelo fato de existirem problemas filosóficos. *Assim como na pesquisa científica idéias e teorias científicas são respostas a problemas científicos, da mesma forma, analogicamente, na pesquisa filosófica as* teorias filosóficas *são tentativas de solução dos* problemas filosóficos.

Os problemas filosóficos, portanto, existem, são inevitáveis e irreprimíveis; envolvem cada homem particular que não renuncie a pensar. A maioria desses problemas não deixa em paz: Deus existe, ou existiríamos apenas nós, perdidos neste imenso universo? O mundo é um cosmo *ou um* caos*? A história humana tem sentido? E se tem, qual é? Ou, então, tudo – a glória e a miséria, as grandes conquistas e os sofrimentos inocentes, vítimas e carnífices – tudo acabará no absurdo, desprovido de qualquer sentido? E o homem: é livre e responsável ou é um simples fragmento insignificante do universo, determinado em suas ações por rígidas leis naturais? A ciência pode nos dar certezas? O que é a verdade? Quais são as relações entre razão científica e fé religiosa? Quando podemos dizer que um Estado é democrático? E quais são os fundamentos da democracia? É possível obter uma justificação racional dos valores mais elevados? E quando é que somos racionais?*

Eis, portanto, alguns dos problemas filosóficos de fundo, que dizem respeito às escolhas e ao destino de todo homem, e com os quais se aventuraram as mentes mais elevadas da humanidade, deixando-nos como herança um verdadeiro patrimônio de idéias, que constitui a identidade e a grande riqueza do Ocidente.

* * *

A história da filosofia é a história dos problemas *filosóficos, das* teorias *filosóficas e das* argumentações *filosóficas. É a história das* disputas *entre filósofos e dos erros dos filósofos. É sempre a história de novas tentativas de versar sobre questões inevitáveis, na esperança de conhecer sempre melhor a nós mesmos e de encontrar orientações para nossa vida e motivações menos frágeis para nossas escolhas.*

A história da filosofia ocidental é a história das idéias que in-formaram, ou seja, que deram forma à história do Ocidente. É um patrimônio para não ser dissipado, uma riqueza que não se deve perder. E exatamente para tal fim os problemas, as teorias, as argumentações e as disputas filosóficas são analiticamente explicados, expostos com a maior clareza possível.

* * *

Uma explicação que pretenda ser clara e detalhada, a mais compreensível na medida do possível, e que ao mesmo tempo ofereça explicações exaustivas comporta, todavia, um "efeito perverso", pelo fato de que pode não raramente constituir um obstáculo à "memorização" do complexo pensamento dos filósofos.

Esta é a razão pela qual os autores pensaram, seguindo o paradigma clássico do Üeberweg, *antepor à exposição analítica dos problemas e das idéias dos diferentes filósofos uma* síntese *de tais problemas e idéias, concebida como instrumento didático e auxiliar para a* memorização.

* * *

Afirmou-se com justeza que, em linha geral, um grande filósofo é o gênio de uma grande idéia: Platão e o mundo das idéias, Aristóteles e o conceito de Ser, Plotino e a concepção do Uno, Agostinho e a "terceira navegação" sobre o lenho da cruz, Descartes e o "cogito", Leibniz e as "mônadas", Kant e o transcendental, Hegel e a dialética, Marx e a alienação do trabalho, Kierkegaard e o "singular", Bergson e a "duração", Wittgenstein e os "jogos de linguagem", Popper e a "falsificabilidade" das teorias científicas, e assim por diante.

Pois bem, os dois autores desta obra propõem um léxico filosófico, *um* dicionário dos conceitos fundamentais *dos diversos filósofos, apresentados de maneira didática totalmente nova. Se as sínteses iniciais são o instrumento didático da* memorização, *o léxico foi idealizado e construído como instrumento da* conceitualização; *e, juntos, uma espécie de chave que permita entrar nos escritos dos filósofos e deles apresentar interpretações que encontrem pontos de apoio mais sólidos nos próprios textos.*

* * *

Sínteses, análises, léxico ligam-se, portanto, à ampla e meditada escolha dos textos, pois os dois autores da presente obra estão profundamente convencidos do fato de que a compreensão de um filósofo se alcança de modo adequado não só recebendo aquilo que o autor diz, mas lançando sondas intelectuais também nos modos e nos jargões específicos dos textos filosóficos.

* * *

Ao executar este complexo traçado, os autores se inspiraram em cânones psicopedagógicos precisos, a fim de agilizar a memorização das idéias filosóficas, que são as mais difíceis de assimilar: seguiram o método da repetição de alguns conceitos-chave, assim como em círculos cada vez mais amplos, que vão justamente da síntese à análise e aos textos. Tais repetições, repetidas e amplificadas de modo oportuno, ajudam, de modo extremamente eficaz, a fixar na atenção e na memória os nexos fundantes e as estruturas que sustentam o pensamento ocidental.

* * *

Buscou-se também oferecer ao jovem, atualmente educado para o pensamento visual, tabelas que representam sinoticamente mapas conceituais.

Além disso, julgou-se oportuno enriquecer o texto com vasta e seleta série de imagens, que apresentam, além do rosto dos filósofos, textos e momentos típicos da discussão filosófica.

* * *

Apresentamos, portanto, um texto científica e didaticamente construído, com a intenção de oferecer instrumentos adequados para introduzir nossos jovens a olhar para a história dos problemas e das idéias filosóficas como para a história grande, fascinante e difícil dos esforços intelectuais que os mais elevados intelectos do Ocidente nos deixaram como dom, mas também como empenho.

GIOVANNI REALE – DARIO ANTISERI

Índice Geral

Índice de nomes, XV
Índice de conceitos fundamentais, XIX

Primeira parte

AS ORIGENS GREGAS DO PENSAMENTO OCIDENTAL

Capítulo primeiro
Gênese, natureza e desenvolvimento da filosofia antiga 3

I. Gênese da filosofia entre os gregos 3

1. A filosofia como criação do gênio helênico, 3; 2. A impossibilidade de derivação da filosofia do Oriente, 4; 3. Os conhecimentos científicos egípcios e caldeus e a transformação operada pelos gregos, 5.

II. As formas da vida grega que prepararam o nascimento da filosofia 6

1. Os poemas homéricos e os poetas gnômicos, 6; 2. A religião pública e os mistérios órficos, 7; 2.1. As duas formas da religião grega, 7; 2.2. Alguns traços essenciais da religião pública, 8; 2.3. O Orfismo e suas crenças essenciais, 8; 2.4. Falta de dogmas e de seus guardiões na religião grega, 9; 3. As condições sociopolítico-econômicas que favoreceram o surgir da filosofia, 10.

III. Conceito e objetivo da filosofia antiga 11

1. As conotações essenciais da filosofia antiga, 11; 1.1. A filosofia como "amor de sabedoria", 11; 1.2. O conteúdo da filosofia, 11; 1.3. O método da filosofia, 11; 1.4. O escopo da filosofia, 12; 1.5. Conclusões sobre o conceito grego de filosofia, 12; 2. A filosofia como necessidade primária do espírito humano, 12; 3. As fases e os períodos da história da filosofia antiga, 13.

Segunda parte

A FUNDAÇÃO DO PENSAMENTO FILOSÓFICO

Capítulo segundo
Os "Naturalistas" ou filósofos da "physis" 17

I. Os primeiros Jônios e a questão do "princípio" de todas as coisas 17

1. Tales de Mileto, 18; 2. Anaximandro de Mileto, 19; 3. Anaxímenes de Mileto, 21.

II. Heráclito de Éfeso 22

1. O "obscuro" Heráclito, 22; 2. A doutrina do "tudo escorre", 23; 3. A doutrina da "harmonia dos contrários", 23; 4. Identificação do "princípio" com o fogo e com a inteligência, 23; 5. Natureza da alma e destino do homem, 24.

III. Os Pitagóricos e o número como "princípio" 25

1. Pitágoras e os "assim chamados Pitagóricos", 25; 2. Os números como "princípio", 26; 3. Os elementos dos quais derivam os números, 27; 4. Passagem do número às coisas e fundamentação do conceito de cosmo, 28; 5. Pitágoras, o Orfismo e a "vida pitagórica", 29.

IV. Xenófanes de Cólofon ______ 30

1. Xenófanes não foi o fundador da Escola de Eléia, 30; 2. Crítica à concepção tradicional dos deuses, 30; 3. Terra e água como princípios, 31.

V. Os Eleatas e a descoberta do ser ______ 32

1. Parmênides e seu poema sobre o ser, 33; 1.1. A primeira via, 33; 1.2. A segunda via, 35; 1.3. A terceira via, 35; 2. Zenão e o nascimento da dialética, 36; 2.1. Zenão e a defesa dialética de Parmênides, 36; 2.2. Os argumentos de Zenão contra o movimento, 36; 2.3. Os argumentos de Zenão contra a multiplicidade, 36; 3. Melisso de Samos e a sistematização do Eleatismo, 37.

VI. Os físicos Pluralistas e os físicos Ecléticos ______ 39

1. Empédocles e as quatro "raízes", 40; 1.1. As "raízes de todas as coisas", 40; 1.2. A Amizade e o Ódio como forças motrizes, sua dinâmica e seus efeitos, 41; 1.3. Os processos cognoscitivos, 41; 1.4. Os destinos do homem, 42; 2. Anaxágoras de Clazômenas: a descoberta das "homeomerias" e da Inteligência ordenadora, 42; 2.1. A doutrina das "sementes" ou "homeomerias", 42; 2.2. A doutrina da Inteligência cósmica, 43; 3. Leucipo, Demócrito e o atomismo, 44; 3.1. A doutrina dos átomos, 44; 3.2. Características específicas dos átomos, 44; 3.3. O movimento dos átomos, a gênese dos mundos e o mecanicismo, 45; 3.4. Idéias gnosiológicas e morais, 46; 4. A involução em sentido eclético dos últimos físicos e a volta ao monismo, 46; 4.1. Diógenes de Apolônia, 46; 4.2. Arquelau de Atenas, 46.

MAPA CONCEITUAL – *Os Naturalistas*, 48.

TEXTOS – Tales: 1. *O início do pensar filosófico*, 49; 2. *Tudo é vivo e tudo está cheio de deuses*, 49; Anaximandro: 3. *O "in-finito" como princípio*, 50; 4. *Como as coisas derivam do princípio*, 50; Anaxímenes: 5. *O princípio é o ar*, 51; 6. *Como do ar derivam as coisas*, 51; Heráclito: 7. *"Tudo escorre"* (panta rhei), 52; 8. *O desenvolvimento da doutrina heraclitiana*, 52; 9. *A harmonia dos opostos segundo a qual o devir se desenvolve*, 52; 10. *O fogo-inteligência, princípio supremo de todas as coisas*, 53; 11. *Recepção e desenvolvimentos de pensamentos órficos em Heráclito*, 53; Os Pitagóricos: 12. *Os números e os elementos dos números são os princípios de todas as coisas*, 54; 13. *Os princípios dos números*, 55; 14. *O cosmo*, 55; 15. *A retomada da doutrina da reencarnação*, 56; 16. *Símbolos e preceitos morais e religiosos*, 56; Xenófanes: 17. *Deus e o divino*, 57; °18. *A crítica da concepção antropomórfica dos deuses*, 57; Parmênides: 19. *O proêmio do* Poema sobre a natureza, 58; 20. *A primeira parte do poema: a via da verdade*, 59; Zenão de Eléia: 21. *As demonstrações por absurdo das teses do Eleatismo*, 61; Melisso: 22. *Os principais fragmentos da obra* Sobre a natureza ou sobre o ser, 61; Empédocles: 23. *O ser e os fenômenos*, 63; Anaxágoras: 24. *A tentativa de superar o Eleatismo com a teoria das "homeomerias"*, 65; 25. *A concepção da Inteligência cósmica*, 65; 26. *A Inteligência cósmica, causa das coisas, não se mantém se permanecermos no plano físico*, 66; Leucipo e Demócrito: 27. *As ligações entre o Atomismo e o Eleatismo*, 68; 28. *A ética de Demócrito*, 68; 29. *Alguns pensamentos sobre a felicidade e sobre a virtude*, 69.

Terceira parte

A DESCOBERTA DO HOMEM

Capítulo terceiro
A Sofística e o deslocamento do eixo da pesquisa filosófica do cosmo para o homem ______ 73

I. Origens, natureza e finalidade do movimento sofista ______ 73

1. Significado do termo "Sofista", 73; 2. Deslocamento do interesse da natureza para o homem, 73; 3. Mudanças sociopolíticas que favoreceram o nascimento da Sofística, 74; 4. Posições assumidas pelos Sofistas e suas avaliações opostas, 75; 5. Os diversos grupos de Sofistas, 75.

II. Os mestres: Protágoras, Górgias, Pródico ______ 76

1. Protágoras: "o homem é a medida de todas as coisas", 77; 2. Os raciocínios opostos e o tornar mais forte o argumento mais fraco, 77; 3. O utilitarismo de Protágoras, 77; 4. Górgias: o niilismo, 78; 5. A nova doutrina da "retórica", 78; 6. A doutrina gorgiana da arte, 79; 7. Pródico e a sinonímia, 79.

III. Erísticos e Sofistas-políticos ______ 80

1. Os Erísticos, 80; 2. Os Sofistas-políticos, 80.

IV. A corrente naturalista da Sofística ____ 81

1. Hípias de Élida, 81; 2. Antifonte, 81.

V. Conclusões sobre a Sofística ____ 82

1. O contributo da Sofística, 82.

Mapa conceitual – Os Sofistas: *O homem e sua virtude*, 83.

Textos – Protágoras: 1. *O princípio protagórico do homem como "medida de todas as coisas"*, 84; 2. *A imagem de Protágoras como Sofista*, 84; 3. *O grande discurso de Protágoras sobre as origens do homem e da arte política no diálogo homônimo de Platão*, 86; Górgias: 4. *O niilismo*, 88; 5. *A arte da retórica como sumo poder do homem*, 90.

Capítulo quarto
Sócrates e os Socráticos menores ____ 91

I. Sócrates e a fundação da filosofia moral ocidental ____ 91

1. A vida de Sócrates e a questão socrática (o problema das fontes), 93; 2. A descoberta da essência do homem (o homem é a sua "psyché"), 94; 3. O novo significado de "virtude" e o novo quadro dos valores, 95; 4. Os paradoxos da ética socrática, 95; 5. A descoberta socrática do conceito de liberdade, 96; 6. O novo conceito de felicidade, 97; 7. A revolução da "não-violência", 98; 8. A teologia socrática, 98; 9. O "daimónion" socrático, 100; 10. O método dialético de Sócrates e sua finalidade, 100; 11. O "não saber" socrático, 101; 12. A ironia socrática, 101; 13. A "refutação" e a "maiêutica" socráticas, 102; 14. Sócrates e a fundação da lógica, 103; 15. Conclusões sobre Sócrates, 103.

II. Os Socráticos menores ____ 105

1. O círculo dos Socráticos, 105; 2. Antístenes e o prelúdio do Cinismo, 105; 3. Aristipo e a Escola Cirenaica, 106; 4. Euclides e a Escola de Mégara, 106; 5. Fédon e a Escola de Élida, 107; 6. Conclusões sobre os Socráticos menores, 107.

Mapa conceitual – Sócrates: *O homem e sua alma*, 108; *A cura da alma*, 108.

Textos – Sócrates: 1. *O "não saber" de Sócrates, o responso do oráculo de Delfos e seu significado*, 109; 2. *O método de Sócrates: ironia-refutação e maiêutica*, 113; 3. *A conclusão da* Apologia de Sócrates: *o significado da morte*, 115; 4. *A mensagem e a missão de Sócrates*, 118.

Capítulo quinto
O nascimento da medicina como saber científico autônomo ____ 121

I. Como nasceram o médico e a medicina ____ 121

1. Dos médicos sacerdotes de Esculápio aos médicos "leigos", 121; 2. Gênese da medicina científica, 121.

II. Hipócrates e o "Corpus Hippocraticum" ____ 123

1. Hipócrates, fundador da ciência médica, 123; 2. O "mal sagrado" e a redução de todos os fenômenos mórbidos à mesma dimensão, 124; 3. A descoberta da correspondência estrutural entre as doenças, o caráter do homem e o ambiente, 125; 4. O manifesto da medicina hipocrática: "A medicina antiga", 125; 5. O "Juramento de Hipócrates", 126; 6. O tratado "Sobre a natureza do homem" e a doutrina dos quatro humores, 127.

Quarta parte
PLATÃO

Capítulo sexto
Platão e a Academia antiga ____ 131

I. A questão platônica ____ 131

1. Vida e obras de Platão, 132; 2. A questão da autenticidade e da cronologia dos escritos, 134; 3. Os escritos e as "doutrinas não escritas" e suas relações, 135; 4. Os diálogos platônicos e Sócrates como personagem dos diálogos, 135; 5. Recuperação e novo significado do "mito" em Platão, 136.

II. A fundação da metafísica ____ 137

1. A "segunda navegação", ou a descoberta da metafísica, 138; 1.1. O significado metafísico da "segunda navegação", 138; 1.2. Dois exemplos esclarecedores apresentados por Platão, 138; 1.3. O ganho dos dois planos do ser, 139; 2. O Hiperurânio ou o mundo das Idéias, 139; 3. A estrutura do mundo ideal, 141; 3.1. A hierarquia das Idéias: no vértice, a Idéia do Bem, 141; 3.2. A doutrina dos Princípios primeiros e supremos:

Uno (= Bem) e Díade indefinida, 142; 3.3. Os entes matemáticos, 143; 4. O cosmo sensível, 143; 4.1. Os Princípios dos quais nasce o mundo sensível, 143; 4.2. A doutrina do Demiurgo, 144; 4.3. A alma do mundo, 144; 4.4. O tempo e o cosmo, 144.

MAPA CONCEITUAL – *Metafísica*, 145; *Os níveis da realidade*, 145.

III. O conhecimento, a dialética, a arte e o "amor platônico" — 146

1. A anamnese, raiz do conhecimento, 146; 2. Os graus do conhecimento: a opinião e a ciência, 148; 3. A dialética, 149; 4. A arte como distanciamento do verdadeiro, 149; 5. O "amor platônico" como caminho alógico para o absoluto, 150.

IV. A concepção do homem — 152

1. Concepção dualista do homem, 152; 2. Os paradoxos da "fuga do corpo" e da "fuga do mundo" e seu significado, 152; 3. A purificação da alma como conhecimento e a dialética como conversão, 153; 4. A imortalidade da alma, 153; 5. A metempsicose e os destinos da alma depois da morte, 154; 6. O mito de Er e seu significado, 155; 7. O mito do "carro alado", 156; 8. Conclusões sobre a escatologia platônica, 157.

V. O Estado ideal e suas formas históricas — 158

1. A "República" platônica, 158; 1.1. Filosofia e política, 158; 1.2. Por que nasce um Estado e as três classes que o constituem, 159; 1.3. As três partes da alma, seus nexos com as três classes, e as virtudes cardeais, 159; 1.4. Como se educam as três classes de cidadãos, 161; 2. O "Político" e as "Leis", 162.

VI. Conclusões sobre Platão — 163

1. O "mito da caverna", 163; 2. Os quatro significados do mito da caverna, 163.

VII. A Academia platônica e os sucessores de Platão — 165

1. Finalidade da Academia, 165; 2. Espeusipo, 166; 3. Xenócrates, 166; 4. Pólemon, Crates e Crantor, 166.

MAPA CONCEITUAL – *Natureza e função da alma humana,* 167.

TEXTOS – Platão: 1. *Relação entre escrita e oralidade*, 168; 2. *A descoberta do mundo inteligível e metassensível*, 172; 3. *O vértice do mundo inteligível: a Idéia do Bem*, 174; 4. *Grandes mitos e imagens emblemáticas que exprimem os conceitos fundamentais da filosofia de Platão*, 177; 5. *Platão, descobridor da hermenêutica*, 180.

Quinta parte
ARISTÓTELES

Capítulo sétimo
Aristóteles e o Perípato — 187

I. A "questão aristotélica" — 187

1. A vida de Aristóteles, 187; 2. Os escritos de Aristóteles, 189; 3. A questão da evolução dos escritos e da reconstrução do pensamento de Aristóteles, 190; 4. O relacionamento entre Platão e Aristóteles, 191.

II. A metafísica — 193

1. Definição da metafísica, 195; 2. As quatro causas, 196; 3. O ser e seus significados, 197; 4. A problemática a respeito da substância, 198; 5. A substância, o ato, a potência, 200; 6. A substância supra-sensível, 200; 7. Problemas a respeito da substância supra-sensível, 202; 7.1. Natureza da substância supra-sensível, 202; 7.2. O Motor Imóvel e as cinqüenta e cinco Inteligências a ele hierarquicamente subordinadas, 202; 7.3. As relações entre Deus e mundo, 203; 8. Relações entre Platão e Aristóteles a respeito do supra-sensível, 203.

MAPA CONCEITUAL – *As definições da metafísica,* 205.

III. A física e a matemática — 206

1. Características da física aristotélica, 207; 2. Teoria do movimento, 207; 3. O espaço, o tempo, o infinito, 208; 4. O éter ou "quintessência" e a divisão do mundo físico em mundo sublunar e mundo celeste, 209; 5. Matemática e natureza de seus objetos, 210.

MAPA CONCEITUAL – *A física e o movimento*, 211.

IV. A psicologia — 212

1. A alma e sua tripartição, 213; 2. A alma vegetativa e suas funções, 213; 3. A alma sensitiva, o conhecimento sensível, a apetição e o movimento, 213; 4. A alma intelectiva e o conhecimento racional, 214.

MAPA CONCEITUAL – *As faculdades da alma*, 216.

V. As ciências práticas: a ética e a política — 217

1. O fim supremo do homem, ou seja, a felicidade, 218; 2. As virtudes éticas como "meio justo" ou "meio-termo entre os extremos", 219; 3. As virtudes dianéticas e a felicidade perfeita, 220; 4. Alusões sobre a psicologia do ato moral, 221; 5. A Cidade e o cidadão, 221; 6. O Estado e suas formas, 222; 7. O Estado ideal, 223.

MAPA CONCEITUAL – *A ética*, 224.

VI. A lógica, a retórica e a poética — 225

1. A lógica ou "analítica", 226; 2. As categorias ou "predicamentos", 227; 3. A definição, 228; 4. Os juízos e as proposições, 228; 5. O silogismo em geral e sua estrutura, 229; 6. O silogismo científico ou "demonstração", 229; 7. O conhecimento imediato: indução e intuição, 230; 8. Os princípios da demonstração e o princípio de não-contradição, 230; 9. O silogismo dialético e o silogismo erístico, 231; 10. A retórica, 231; 11. A poética, 232.

VII. A rápida decadência do Perípato depois da morte de Aristóteles — 233

1. O Perípato depois de Aristóteles, 233.

MAPA CONCEITUAL – *Quadro recapitulativo sobre a lógica*, 235.

TEXTOS – Aristóteles: 1. *A metafísica como conhecimento teórico no mais alto grau*, 236; 2. *Existência e natureza de Deus*, 237; 3. *A alma*, 238; 4. *A ética*, 240; 5. *A política*, 243; 6. *A poética*, 244.

Sexta parte

AS ESCOLAS FILOSÓFICAS DA ERA HELENÍSTICA

Capítulo oitavo
A passagem da era clássica para a era helenística — 249

1. As conseqüências espirituais da revolução operada por Alexandre Magno, 249; 2. Difusão do ideal cosmopolita, 250; 3. A descoberta do indivíduo, 251; 4. O desmonoramento dos preconceitos racistas entre Gregos e Bárbaros, 252; 5. Da cultura "helênica" à cultura "helenística", 252.

Capítulo nono
O florescimento do Cinismo em era helenística — 253

I. Diógenes de Sinope — 253

1. A radicalização do Cinismo, 253; 2. O modo de viver do Cínico, 254; 3. Liberdade de palavra e de vida, exercício e fadiga, 254; 4. Desprezo do prazer e autarquia, 255; 5. O "Cínico" e o "cão", 255.

II. Crates e outros Cínicos da era helenística — 256

1. Outras figuras significativas do Cinismo helenístico, 256.

TEXTOS – Diógenes: 1. *Os comportamentos de Diógenes e seu significado emblemático*, 257; 2. *Exaltação do exercício e da fadiga*, 257; 3. *Diógenes em confronto com Alexandre Magno*, 258; 4. *Diógenes e o símbolo do "cão"*, 258.

Capítulo décimo
Epicuro e a fundação do "Jardim" — 259

I. O "Jardim" de Epicuro e suas novas finalidades — 259

1. Os Epicuristas e a paz do espírito, 259.

II. O "cânon" epicurista — 261

1. As sensações na origem do conhecimento, 261; 2. As prolepses como representações mentais, 261; 3. Os sentimentos de dor e de prazer, 262; 4. Evidência e opinião, 262; 5. Limites e aporias do cânon epicurista, 262.

III. A física epicurista — 263

1. Escopo e raízes da física epicurista, 263; 2. Os fundamentos da física epicurista, 264; 3. Diferenças entre o Atomismo de Epicuro e o de Demócrito, 264; 4. A teoria da "declinação" dos átomos, 265; 5. A infinidade dos mundos, 266; 6. A alma e os deuses e sua derivação dos átomos, 266.

MAPA CONCEITUAL – Epicuro: *A lógica ou "cânon"*, 267; *A física: a primeira forma de materialismo*, 267.

IV. A ética epicurista ______ 268

1. O hedonismo epicurista, 269; 2. Os diversos tipos de prazeres, 270; 3. O mal e a morte na ótica epicurista, 270.

Mapa conceitual – Epicuro: *A ética*, 271.

4. Desvalorização epicurista da vida política, 272; 5. Exaltação epicurista da amizade, 272; 6. O quadrifármaco e o ideal do sábio, 272; 7. Destino do Epicurismo e Lucrécio, 273.

Textos – Epicuro: 1. *A filosofia como arte do viver*, 274; Lucrécio: 2. O De rerum natura, 276.

Capítulo décimo primeiro
O Estoicismo ______ 279

I. Gênese e desenvolvimentos da Estoá ______ 279

1. Do "Jardim" à "Estoá", 279.

II. A lógica da antiga Estoá ______ 281

1. A "representação cataléptica", 281; 2. As "prolepses", 281.

Mapa conceitual – Os Estóicos: *A lógica*, 282.

III. A física da antiga Estoá ______ 283

1. O materialismo monista dos Estóicos, 284; 2. A doutrina das razões seminais, 285; 3. O panteísmo estóico, 285; 4. Finalismo e Providência segundo os Estóicos, 286; 5. "Fado" ou "Destino" e liberdade do sábio, 286; 6. A concepção estóica da conflagração universal e da palingênese, 286; 7. O homem, a alma e sua sorte, 287.

IV. A ética da antiga Estoá ______ 288

1. O viver segundo a natureza, 289; 2. Conceitos de bem e de mal, 289; 3. Os "indiferentes", 290; 4. As "ações perfeitas" e os "deveres", 290; 5. O homem como "animal comunitário", 291; 6. Superação do conceito de escravidão, 291; 7. A concepção estóica da "apatia", 292.

Mapa conceitual – Os Estóicos: *A física: a primeira forma de panteísmo*, 293; *A ética*, 293.

V. O Médio-estoicismo ______ 294

1. Panécio, 294; 2. Possidônio, 294.

Textos – Zenão de Cício: 1. *O Estoicismo*, 295; Cleanto: 2. *Hino a Zeus*, 297; Crisipo: 3. *O sábio*, 298.

Capítulo décimo segundo
O Ceticismo e o Ecletismo ______ 301

I. A posição de Pirro de Élida ______ 301

1. A figura de Pirro, 301; 2. Os fundamentos da mensagem de Pirro, 302; 3. Todas as coisas são sem diferença, 302; 4. O permanecer sem opiniões e indiferentes, 303; 5. A "afasia" e a falta de perturbações, 303; 6. Tímon de Fliunte e os seguidores de Pirro, 304.

Mapa conceitual – O *Ceticismo de Pirro*, 304.

II. O Ceticismo e o Ecletismo na Academia platônica ______ 305

1. A Academia cética de Arcesilau, 305; 2. O Ceticismo acadêmico de Carnéades, 306; 3. Fílon de Larissa, 306; 4. A consolidação do Ecletismo com Antíoco de Ascalon, 307; 5. A posição de Cícero, 307.

Mapa conceitual – O *Ceticismo depois de Pirro*, 308.

Textos – Pirro: 1. O *ceticismo pirroniano como caminho para a felicidade*, 309.

Capítulo décimo terceiro
Os desenvolvimentos e as conquistas da ciência na era helenística ______ 311

I. O "Museu" e a "Biblioteca" ______ 311

1. Alexandria torna-se a capital cultural do mundo helênico, 311; 2. O nascimento da filologia, 312.

II. O grande florescimento das ciências particulares ______ 313

1. As matemáticas: Euclides e Apolônio, 313; 1.1. Euclides, autor da "suma" da matemática grega, 313; 1.2. A estrutura metodológica dos "Elementos" de Euclides, 314; 1.3. O método da exaustão, 314; 1.4. Apolônio de Perga, 315; 2. A mecânica: Arquimedes e Heron, 315; 2.1. Arquimedes e suas obras, 315; 2.2. Os contributos matemáticos, físicos e metodológicos de Arquimedes, 315; 2.3. Arquimedes e seus estudos de engenharia, 316; 2.4. A figura de Heron, 317; 3. A astronomia: o geocentrismo tradicional dos gregos, a tentativa heliocêntrica revolucionária de Aristarco e a restauração geocêntrica de Hiparco, 317; 3.1. Os astrônomos Eudóxio, Calipo e Heráclides do Ponto, 317; 3.2. Aristarco de Samos, o "Copérnico

antigo": suas teses e as razões que obstaculizaram seu sucesso, 318; 3.3. Hiparco de Nicéia e os consensos por ele obtidos, 319; 4. O apogeu da medicina helenística com Erófilo e Erasístrato e sua posterior involução, 319; 5. A geografia: Eratóstenes, 320.

III. Conclusões sobre a ciência helenística — 321

1. A "especialização" como caráter peculiar da ciência helenística, 321; 2. O espírito teórico da ciência greco-helenística, 322.

Sétima parte

OS ÚLTIMOS DESENVOLVIMENTOS DA FILOSOFIA PAGÃ ANTIGA

Capítulo décimo quarto
O Neo-estoicismo: Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio — 325

I. Características do Neo-estoicismo — 325

1. Características gerais do Estoicismo romano, 325.

II. Sêneca — 326

1. Sêneca, entre naturalismo estóico e dualismo platônico, 326; 2. A concepção teológica, 326; 3. Antropologia e psicologia, 326; 4. A fraternidade universal, 328.

III. Epicteto — 329

1. Epicteto: "diáiresis" e "proáiresis", 329.

IV. Marco Aurélio — 331

1. A "nulidade" das coisas, 331; 2. A antropologia, 331.

TEXTOS – Sêneca: 1. *Deus está próximo de ti, está contigo, está dentro de ti*, 333; 2. *A consciência é o juiz de nossas culpas*, 333; 3. *O belo sonho da imortalidade da alma*, 334; 4. *Imitemos os deuses e comportemo-nos com todos os homens como com irmãos*, 335; Epicteto: 5. *O homem como escolha moral*, 335; 6. *Sobre aquilo que depende de nós e aquilo que não depende de nós*, 336; Marco Aurélio: 7. *Dos* Pensamentos, 337.

Capítulo décimo quinto
Neoceticismo, Neo-aristotelismo, Médio-platonismo, Neopitagorismo, o "Corpus Hermeticum" e os "Oráculos Caldeus" — 339

I. O renascimento do Pirronismo e o Neoceticismo de Enesídemo e de Sexto Empírico — 339

1. Enesídemo e a revisão do Pirronismo, 340; 2. O Ceticismo de Sexto Empírico, 341; 3. O fim do Ceticismo antigo, 342.

II. O renascimento do Aristotelismo: de Andrônico a Alexandre de Afrodísia — 343

1. A edição do "Corpus Aristotelicum" feita por Andrônico, 343; 2. Alexandre de Afrodísia e sua noética, 344.

III. O Médio-platonismo — 346

1. O Médio-platonismo em Alexandria e sua difusão, 346; 2. Características do Médio-platonismo, 346; 3. Expoentes do Médio-platonismo, 347; 4. Significado e importância do Médio-platonismo, 347.

IV. O Neopitagorismo — 348

1. Renascimento do Pitagorismo, 348; 2. As doutrinas dos Neopitagóricos, 348; 3. Numênio de Apaméia e a fusão entre Neopitagorismo e Médio-platonismo, 349.

V. O "Corpus Hermeticum" — 350

1. O Hermetismo e a hipóstase, 350.

VI. Os "Oráculos Caldeus" — 352

1. Os "Oráculos Caldeus": introdução dos conceitos de "tríade" e de "teurgia", 352.

TEXTOS – Sexto Empírico: 1. *Dos* Esboços pirrônicos, 353.

Capítulo décimo sexto
Plotino e o Neoplatonismo — 355

I. Gênese e estrutura do sistema plotiniano — 355

1. Amônio Sacas, o mestre de Plotino, 357; 2. A vida, as obras e a Escola de Plotino, 358; 3. O "Uno" como princípio primeiro absoluto, produtor de si mesmo, 358; 4. A

processão das coisas a partir do Uno, 359; 5. A segunda hipóstase: o "Nous" ou Espírito, 360; 6. A terceira hipóstase: a Alma, 360; 7. A processão do cosmo físico, 361; 8. Natureza e destino do homem, 362; 9. O retorno ao Absoluto e o êxtase, 362; 10. Originalidade do pensamento plotiniano, 363.

II. Desenvolvimentos do Neoplatonismo e fim da filosofia pagã antiga — 364

1. Quadro geral das Escolas neoplatônicas, de suas tendências e de seus expoentes, 364; 2. Proclo: a última voz original da antiguidade pagã, 365; 3. O fim da filosofia pagã antiga, 367.

MAPA CONCEITUAL – Plotino: *As três hipóstases*, 368.

TEXTOS – Plotino: 1. *As três hipóstases: Uno, Espírito* (Nous) *e Alma*, 369; 2. *O Uno e a processão das outras hipóstases e de todas as outras realidades a partir do Uno*, 369; 3. *A segunda hipóstase:* o Nous, *Inteligência ou Espírito*, 370; 4. *A terceira hipóstase: a Alma*, 370; 5. *Purificação da alma e reconjunção com o Absoluto*, 371; 6. *A reconjunção com o Uno e a "fuga do só para o Só"*, 371.

Capítulo décimo sétimo
A ciência antiga na era imperial — 373

I. O declínio da ciência helenística — 373

1. Roma torna-se o novo centro cultural, 373.

II. Ptolomeu e a síntese da astronomia antiga — 374

1. Vida e obras de Ptolomeu, 374; 2. O sistema ptolomaico, 374; 2.1. O quadro teórico do "Almagesto", 374; 2.2. As teses basilares de Ptolomeu, 375; 2.3. Os movimentos dos corpos celestes, 375.

III. Galeno e a síntese da medicina antiga — 377

1. Vida e obras de Galeno, 377; 2. A nova figura do médico: o verdadeiro médico deve ser também filósofo, 379; 3. A grande construção enciclopédica de Galeno e seus componentes, 379; 4. As doutrinas de base do pensamento médico de Galeno, 380; 5. As razões do grande sucesso de Galeno, 381; 6. O fim das grandes instituições científicas alexandrinas e o declínio da ciência no mundo antigo, 382.

Índice de nomes*

A

Agátocles, 85
Agostinho de Hipona, 181
Albino, 346, 347, 377, 379
Alcibíades, 85, 107
Alcméon de Crotona, 55
Alexandre de Afrodísia, 227, 343, **344-345**
Alexandre de Damasco, 309
Alexandre Magno, 4, 189, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 258, 301, 311
Alexino, 107
Amélio, 365
Amintas, 187
Amônio Egípcio, 347
Amônio Sacas, 355, **357**, 364, 365, 382
Anaxágoras, 15, 39, 40, **42-43**, 46, *65-67*, 93, 98, 126, 174, 314
Anaxarco, 302, 309
Anaxarco (músico), 258
Anaximandro, 17, 18, **19-21**, *50*, 52
Anaxímenes, 17, 18, **21**, 40, 46, 51, 93
Andrônico de Rodes, 195, 233, 234, **343-344**
Anito, 112, 118, 119, 120
Aniceris, 106, 133
Antifonte, **81**
Antígono, 309
Antíoco de Ascalon, 305, 307, **340**
Antístenes, **105-106**, 253, 255, 257
Apelicão, 233, 343
Apolodoro, 85, 309
Apolônio de Perga, 313, **315**, 318
Apolônio de Tiana, 348
Apolônio Eidógrafo, 312
Apolônio Ródes, 312
Apuleio, 346, 347
Arcesilau de Pitane, **305-306**, 340
Arendt H., 181
Arete de Cirene, 106
Aristão, 280, 290
Aristarco de Samos, 313, **318-319**
Aristarco da Samotrácia, 312
Aristipo o Jovem, 106
Aristipo o Velho, 105, **106**
Arístocles, 302
Aristófanes, 46, 91, 93
Aristófanes de Bizâncio, 312
Aristóxeno, 172
Aristóxeno (músico), 56
Aristóteles, 12, 13, 18, 26, 27, 43, 49, 52, 54, 55, 68, 73, 91, 93, 123, 131, 142, 172, 181, 185, **187-232**, *236-246*, 250, 251, 258, 259, 272, 281, 282, 288, 303, 305, 310, 312, 313, 314, 318, 321, 322, 330, 343, 344, 345, 355, 358, 365, 377, 378, 382
Arquelau de Atenas, 40, **46-47**, 93
Arquimedes, 313, **315-317**, 320, 322
Arquita, 133,134
Ascânio, 309
Asclepíades de Fliunte, 107
Aspásia, 97
Ático, 346, 347

B

Bessarione G., 196
Bignone E., 251
Bíon de Boristene, 256
Boyancé P., 273
Brague R.,180
Brisão, 309
Brucioli A., 222

C

Calano, 301, 302
Cália, 85
Cálicles, 80, 154
Calímaco, 312
Calipo, 313, **317-318**
Cármides, 132
Carnéades, 305, **306**, 307, 340
Cassarino A., 148
Celso, 337
César, Caio Júlio, 373
Cícero, Marco Túlio, 252, 294, 296, 298, 305, **307-308**, 316, 343
Cleanto de Assos, **279-293**, *297-298*
Codro, 132
Cômodo, imperador, 377
Copérnico N. (Niklas Koppernigk), 318
Corisco, 189
Crantor, 165, **166**
Crates de Atenas, 165, **166**

* Neste índice:
- reportam-se em versalete os nomes dos filósofos e dos homens de cultura ligados ao desenvolvimento do pensamento ocidental, para os quais indicam-se em negrito as páginas em que o autor é tratado de acordo com o tema, e em itálico as páginas dos textos;
- reportam-se em itálico os nomes dos críticos;
- reportam-se em redondo todos os nomes não pertencentes aos agrupamentos precedentes.

Crates de Malo, 312
Crates de Tebas, **256**, 279
Crátilo, 131, 132
Crisipo de Sôli, **279-293**, 294, 295, *298-300*
Crítias, 80, 82
Crítias, (Parente de Platão), 132
Críton, 107

D

Damáscio, 365
Dante Alighieri, 188
Dardi Bembo, 161
David J.L., 102
Della Robbia L., 192
Demétrio de Falera, 311, 321
Demócrito, 15, 40, **44-46**, 47, *68-70*, 214, 264, 266
Dilthey W., 181
Díocles, 309
Diodoro Cronos, 107
Diógenes de Apolônia, 40, **46-47**, 93, 98, 103
Diógenes de Enoanda, 373
Diógenes de Sinope, 106, **253-255**, *257-258*
Diógenes Laércio, 56, 105, 107, 181, 191, 258, 312
Díon, 133
Dionísio I de Siracusa, 133
Dionísio II de Siracusa, 133
Dioscórides, 143
Domiciano, imperador, 329
Dufresnoy C. A., 99

E

Edésio, 365
Egésia,106
Émerson R. W., 132
Empédocles, 9, 39, **40-42**, 44, 46, *63-64*, 126, 209, 214
Enesídemo, 304, 339, **340-341**
Epafrodito, 337
Epicarmo, 1
Epicuro, 234, 247, 252, **259-273**, *274-276*, 280, 292, 301, 304, 334, 336
Epicteto, 252, 325, **329-330**, *335-337*
Erasístrato, 319
Erasto, 189
Eratóstenes, 312, 316, **320**
Erênio, 357, 358, 364
Erilo, 280, 290
Eródico, 85
Erófilo, **319-320**
Espeusipo, 165, **166**, 210
Ésquines, 105
Éstienne H., (Stephanus), 151
Estilpão, 107, 279
Estrabão, 234
Estratão de Lâmpsaco, 233
Eubúlides, 107
Euclides de Alexandria, **313-315**, 374
Euclides de Mégara, 105, **106-107**, 133
Eudemo, 343
Eudoro, 346
Eudóxio de Cnido, 166, 188, 313, **317-318**, 319
Eurídiee, 8
Eurístrato, 51
Eustóquio, 358

F

Fédon de Élida, 105, 107
Figal G., 180
Filino, 320
Filipe o Macedônio, 187, 189, 249
Filodemo, 273
Filolau, 28, 29, 55, 348
Fílon de Alexandria, "o Judeu", 14, 310, 349, 363, 382
Fílon de Larissa, 305, **306-307**
Filóstrato, 348
Flávio Arriano, 329, 335
Frajese A., 314

G

Gadamer H. G., 180, 181, 182, 183, 184
Gaio, 346, 347
Galeno, 128, 320, 322, 373, **377-382**
Galilei G., 317
Geron de Siracusa, 317
Goethe J.W., 184
Gordiano, imperador, 358
Górgias, 73, 76, **78-79**, 81-82, *88-90*
Guardini R., 181

H

Halfwassen J., 180
Hartmann N., 181, 183
Hegel G. W. F., 136, 175, 181, 238
Heidegger M., 136, 181, 182, 183
Heráclides do Ponto, **317-318**, 319
Heráclito, 9, 22-24, *52-53*, 97, 280
Hermeticum, **350-351**
Hérmias, 189
Heródoto, 245, 259
Heron, 313, **317**
Hesíodo, 6, 7, 8, 30, 68, 85
Hiérocles, 365
Hipatia, 365
Hiparquia, 256
Hiparco de Nicéia, 318, **319**
Hípias de Élida, **81**, 85, 86
Hipócrates (Médico), **123-128**, 143, 379
Hipócrates, 85
Hipólito, 51
Homero, 6, 7, 8, 9, 30, 85, 310, 312
Horácio Flaro, Quinto, 256
Humboldt, K. V. Von, 109
Husserl E., 181

I

Ico, 85
Isócrates, 189

J

Jaeger W., 123, 153, 187, 190, 191
Jâmblico, 364, 365
Júlia Domna, 348
Juliano o Teurgo / Oráculos Caldeus, **352**
Juliano, o Apóstata, imperador, 365
Justiniano, imperador, 13, 367

K

Kant I., 181, 183, 227
Kepler J., 315
King M.L., 98
Krämer H., 142, 180
Krüger G., 183

L

LEIBNIZ G. W., 181
LEUCIPO, 40, **44-46**, *68-70*, 264
Licão, 112
Lísipo, 188
LONGINO, 357, 364
Luciano de Samosata, 316
Lucílio, Gaio, 256, 333
LUCRÉCIO CARO, TITO, 269, **273**, *276-278*
LUTERO M., 238

M

MESTRE ECKHART, 181
Marcelo, 315
Marco Aurélio, imperador, 252, 325, **331-332**, *337-338*, 377
Meleto, 112, 118, 119
MELISSO DE SAMOS, 32, **37-38**, *61-62*, 78
Meneceu, 259, 274
MENEDEMO DE ERÉTRIA, 107
MENEDEMO O CÍNICO, 256
MENIPO DE GADARA, 256
MENÓDOTO, 320
MIGLIORI M., 180
MODERATO DE GADES, 348
MONTAIGNE M., 132
MUSÔNIO, 329

N

NATORP P., 181
Nausífanes, 304
Neleu, 233
Nero, Lúcio Domício, imperador, 326, 337
NICOLAU DE CUSA, 181
NICOLAU D'ORESME, 220
Nicômaco (Pai de Aristóteles), 187
NICÔMACO DE GERASA, 348
NUMÊNIO DE APAMÉIA, 348

O

OEHLER K., 180
ONESÍCRITO, 258
ORFEU, 8, 13, 85
ORÍGENES, O CRISTÃO, 337, 357, 364
ORÍGENES, O PAGÃO, 357, 358, 364
Ortágoras, 86
ORTEGA Y GASSET J., 183
Otaviano Augusto, imperador, 373

P

PANÉCIO, **294**
PARMÊNIDES, 32, **33-36**, 37, 38, 39, 40, 56, *58-60*, 61, 63, 68, 76, 197, 206
Péricles, 37, 77, 90, 97
PIRRO DE ÉLIDA, 234, 258, **301-304**, 305, *309-310*, 339, 341
Pisão, Gaio Calpúrnio, 337
Pisão, Lúcio Calpúrnio, 273
PITÁGORAS, 5, 9, **11**, **25-29**, *54-56*, 147, 313, 349
PÍTOCLES, 259
PITÓCLIDES, 85
PLATÃO, 7, 9, 13, 29, 55, 61, 67, 73, 80, 84, 86, 88, 90, 91, 93, 94, 97, 99, 104, 105, 107, 112, 113, 114, 118, 120, 123, 129, **131-164**, 165-166, *168-184*, 187, 188, 191, 192, 195, 197, 199, 203, 204, 206, 207, 210, 221, 226, 231, 232, 245, 250, 258, 259, 272, 285, 294, 305, 313, 314, 317, 322, 330, 346, 347, 348, 349, 355, 358, 364, 366, 380
Plistarco, 309
PLISTENO, 107
PLOTINO, 181, 323, 346, 346, 347, 349, **357-363**, 364, 365, 366, *369-372*
PLUTARCO DE ATENAS, 365
PLUTARCO DE QUERONÉIA, 258, 346, 347
Pohlenz M., 328
PÓLEMON, 165, **166**, 279
Políbio, 123, 127
Polignoto, 280
Pompeu Gneu, 294, 298
PORFÍRIO DE TIRO, 357, 358, 365
POSSIDÔNIO, **294**, 298, 309, 325, 377
PROCLO, 314, 364, 365-367
PRÓDICO, 73, 76, 79, 81, 82, 85
PROTÁGORAS, 73, 76, **77-78**, 80, 81, 82, *84-88*, 126, 140
PTOLOMEU, CLÁUDIO, 31, 34, 62, 322, 373, **374-376**
Ptolomeu Filadelfo, 312, 320
Ptolomeu Fiscon, 312, 373
Ptolomeu Lago, 311
Ptolomeu Sóter, 311

R

Raffaello Sanzio, 9, 41, 74, 112, 140, 204, 255

S

SALÚSTIO, 365
SATURNINO, 304
SELEUCO DE SELÊUCIA, 318
SÊNECA, LÚCIO ANEU, 325, **326-328**, 330, *333-335*
SEXTO EMPÍRICO, 90, 304, 339, **341-342**, *353-354*
Setímio Severo, Imperador, 344, 348
Sila, Lúcio Cornélio, 233, 343
Simônides, 85
SIMPLÍCIO, 365
SINÉSIO DE CIRENE, 365
SÓCRATES, 7, 13, 40, 47, 71, 78, 80, 81, 82, 85, 86, 87, 90, **91-104**, 105, 106, *109-120*, 124, 131, 132, 133, 135, 136, 138, 139, 153, 154, 158, 168, 169, 170, 171, 173, 177, 273, 291, 328, 335, 348
Sólon, 98, 132
SZLEZÁK TH., 180

T

TALES, 17, **18-19**, 20, 21, *49-50*, 195
TELES, O CÍNICO, 256
TEODORO ATEU, 106
TEODORO DE ASINE, 365
TEOFRASTO, 51, 189, 233, 234, 254, 257, 321, 343
Teognides, 275
TÉON DE ESMIRNA, 346, 347
TÍMON DE FLIUNTE, 301, 302, **304**, 305
Timpanaro Cardini M., 54
TIRÂNION, 233, 343
TRASILO, 134, 346
TRASÍMACO, 80

V

Valério Máximo, 315
Vattimo G., 183, 184
Vegetti M., 124, 379
Vitrúvio Polião, 317

X

Xenócrates, 165, **166**, 188, 258, 279
Xenófanes de Cólofon, **30-31**, 56, 57
Xenofonte, 91, 93, 105

Z

Zenódoto, 312
Zenão de Cício, 234, **279-292**, *295-297*, 298, 301
Zenão de Eléia, 32, **36-37**, *61*, 314
Zeusipo, 86

Índice de conceitos fundamentais

A

acidente, 198
afasia, 303
amizade, 150
antilogia, 77
ápeiron, 142
apocatástases, 287
aponía, 270
átomo, 45
ato (= *enérgheia, enteléchеia*), 201

B

Belo, 151
Bem, 141

C

categoria, 227
conflagração cósmica (*ekpyrosis*), 287

D

declinação (*clinámen*) ou desvio, 265

F

formas possíveis do Estado
segundo Platão, 160
formas possíveis do Estado
segundo Aristóteles, 223

H

harmonia, 28
hedonismo, 269

I

Idéia, 139
indução, 230
instinto, instinto primário (*oikéiosis*), 291

M

metempsicose, 29

N

niilismo, 78

S

sábio, 252

V

vontade, 328

PRIMEIRO VOLUME

FILOSOFIA PAGÃ ANTIGA

"Uma vida sem busca
não merece ser vivida".
Sócrates

"Quem é capaz de ver o todo
é filósofo;
quem não, não".
Platão

"Creio para entender
e entendo para crer".
Agostinho

PRIMEIRA PARTE

AS ORIGENS GREGAS DO PENSAMENTO OCIDENTAL

É a inteligência que vê, é a inteligência que ouve, e tudo o mais é surdo e cego.

Epicarmo

Capítulo primeiro
Gênese, natureza e desenvolvimento da filosofia antiga 3

Gênese, natureza e desenvolvimento da filosofia antiga

I. Gênese da filosofia entre os gregos

• A filosofia foi criação do gênio helênico: não derivou aos gregos a partir de estímulos precisos tomados das civilizações orientais; do Oriente, porém, vieram alguns conhecimentos científicos, astronômicos e matemático-geométricos, que o grego soube repensar e recriar em dimensão teórica, enquanto os orientais os concebiam em sentido prevalentemente prático.

Assim, se os egípcios desenvolveram e transmitiram a arte do cálculo, os gregos, particularmente a partir dos Pitagóricos, elaboraram uma teoria sistemática do número; e se os babilônios fizeram uso de observações astronômicas particulares para traçar as rotas para os navios, os gregos as transformaram em teoria astronômica orgânica.

A vocação teorética do gênio helênico
→ § 1-3

1 A filosofia como criação do gênio helênico

A filosofia, como termo ou conceito, é considerada pela quase totalidade dos estudiosos como criação própria do gênio dos gregos. Efetivamente, enquanto todos os outros componentes da civilização grega encontram correspondência junto aos demais povos do Oriente que alcançaram elevado nível de civilização antes dos gregos (crenças e cultos religiosos, manifestações artísticas de natureza diversa, conhecimentos e habilidades técnicas de vários tipos, instituições políticas, organizações militares etc.), no que se refere à filosofia encontramo-nos, ao invés, diante de um fenômeno tão novo que não só não encontra correspondência precisa junto a esses povos, mas tampouco nada tem de estreita e especificamente análogo.

Dessa forma, a superioridade dos gregos em relação aos outros povos nesse ponto específico é de caráter não puramente *quantitativo*, mas *qualitativo*, pois o que eles criaram, instituindo a filosofia, constitui novidade absoluta.

Quem não levar isso em conta não poderá compreender por que, sob o impulso dos gregos, a civilização ocidental tomou uma direção completamente diferente da oriental. Em particular, não poderá compreender por que motivo os orientais, quando quiseram se beneficiar da ciência ocidental e de seus resultados, tiveram de adotar também algumas categorias da lógica ocidental. Com efeito, a ciência não é possível em qualquer cultura. Há idéias que tornam estruturalmente impossível o nascimento e o desenvolvimento de determinadas concepções, e até mesmo idéias que impedem toda a ciência em seu conjunto, ao menos como hoje a conhecemos.

Pois bem, por causa de suas categorias racionais, foi a filosofia que possibilitou o nascimento da ciência e, em certo sentido, a gerou. E reconhecer isso significa também reconhecer aos gregos o mérito de terem dado uma contribuição verdadeiramente excepcional à história da civilização.

2 A impossibilidade de derivação da filosofia do Oriente

Naturalmente, sobretudo entre os orientalistas, não faltaram tentativas de situar no Oriente a origem da filosofia, especialmente com base na observação de analogias genéricas constatáveis entre as concepções dos primeiros filósofos gregos e certas idéias próprias da sabedoria oriental. Todavia nenhuma dessas tentativas teve êxito. Já a partir de fins do século dezenove, a crítica rigorosa produziu uma série de provas verdadeiramente esmagadoras contra a tese de que a filosofia dos gregos tivesse derivado do Oriente.

a) Na época clássica, nenhum dos filósofos ou dos historiadores gregos acena minimamente à pretensa origem oriental da filosofia.

b) Está historicamente demonstrado que os povos orientais, com os quais os gregos tiveram contato, possuíam de fato uma forma de "sabedoria" feita de convicções religiosas, mitos teológicos e "cosmogônicos", mas não uma *ciência filosófica* baseada na razão pura (no *logos,* como dizem os gregos). Ou seja, possuíam um tipo de sabedoria análoga à que os próprios gregos possuíam antes de criar a filosofia.

c) Em todo caso, não temos conhecimento da utilização, por parte dos gregos, de qualquer escrito oriental ou de traduções desses textos. Antes de Alexandre, não resulta que tenham chegado à Grécia doutrinas dos hindus ou de outros povos da Ásia, como também que, na época em que surgiu a filosofia na Grécia, houvesse gregos em condições de compreender o discurso de um sacerdote egípcio ou de traduzir livros egípcios.

d) Admitindo que *algumas idéias* dos filósofos gregos possam ter antecedentes precisos na sabedoria oriental (mas isso ainda precisa ser comprovado), podendo assim dela derivar, isso não mudaria a substância da questão que estamos discutindo. Com efeito, a partir do momento em que nasceu na Grécia, a filosofia representou *nova forma de expressão espiritual,* de tal modo que, ao acolher conteúdos que eram fruto de



O baixo-relevo, conservado em Atenas no Museu Arqueológico Nacional, representa Hermes e Pã com as Ninfas.

outras formas de vida espiritual, ela os transformava estruturalmente, dando-lhes forma rigorosamente lógica.

3 Os conhecimentos científicos egípcios e caldeus e a transformação operada pelos gregos

Os gregos, ao invés, adotaram dos orientais alguns conhecimentos científicos. Com efeito:

a) dos egípcios derivaram alguns conhecimentos matemático-geométricos;

b) dos babilônios, alguns conhecimentos de astronomia.

Todavia, também em relação a esses conhecimentos precisamos fazer alguns esclarecimentos importantes, indispensáveis para compreender a mentalidade grega e a mentalidade ocidental que dela derivou.

a) Ao que sabemos, a matemática egípcia consistia de modo predominante no conhecimento de operações de cálculo aritmético com objetivos práticos, como, por exemplo, o modo de medir certa quantidade de gêneros alimentícios, ou então de dividir determinado número de coisas entre um número dado de pessoas. Assim, analogamente, a geometria também devia ter caráter predominantemente prático, respondendo, por exemplo, à necessidade de medir novamente os campos depois das inundações periódicas do Nilo, ou à necessidade de projeção e construção das pirâmides. É claro que, ao obterem tais conhecimentos matemático-geométricos, os egípcios desenvolveram uma atividade da razão — atividade, aliás, bastante considerável. Mas, reelaborados pelos gregos, tais conhecimentos se tornaram algo muito mais consistente, realizando verdadeiro salto qualitativo. Com efeito, sobretudo por intermédio de Pitágoras e dos Pitagóricos, os gregos transformaram aquelas noções em uma *teoria geral e sistemática* dos números e das figuras geométricas, indo muito além dos objetivos predominantemente práticos aos quais os egípcios parecem ter-se limitado.

b) O mesmo vale para as noções astronômicas. Os babilônios as elaboraram com objetivos predominantemente práticos, ou seja, para fazer horóscopos e previsões. Mas os gregos as purificaram e cultivaram com fins *predominantemente cognoscitivos,* por causa do espírito "teorético" que visava ao amor do conhecimento puro, o mesmo espírito que, como veremos, criou e nutriu a filosofia. No entanto, antes de definir em que consiste exatamente a filosofia e o espírito filosófico dos gregos, devemos desenvolver ainda algumas observações preliminares essenciais.



Uma Esfinge (Atenas, Museu da Cerâmica).

II. As formas da vida grega que prepararam o nascimento da filosofia

• A filosofia surgiu na Grécia porque justamente na Grécia formou-se uma temperatura espiritual particular e um clima cultural e político favoráveis.

As fontes das quais derivou a filosofia helênica foram: 1) a poesia; 2) a religião; 3) as condições sociopolíticas adequadas.

As premissas culturais e históricas do nascimento da filosofia na Grécia → § 1-3

1) A *poesia* antecipou o gosto pela harmonia, pela proporção e pela justa medida (Homero, os Líricos) e um modo particular de fornecer explicações remontando às causas, mesmo que em nível fantástico-poético (em particular com a *Teogonia* de Hesíodo).

2) A *religião* grega se distinguiu em religião pública (inspirada em Homero e Hesíodo) e em religião dos mistérios, em particular a órfica. A religião pública considera os deuses como forças naturais ampliadas na dimensão do divino, ou como aspectos característicos do homem sublimados. A religião órfica considera o homem de modo dualista: como alma imortal, concebida como demônio, que por uma culpa originária foi condenada a viver em um corpo, entendido como tumba e prisão. Do Orfismo deriva a moral que põe limites precisos a algumas tendências irracionais do homem. O que agrupa essas duas formas de religião é a ausência de dogmas fixos e vinculantes em sentido absoluto, de textos sagrados revelados e de inérpretes e guardiões desta revelação (ou seja, sacerdotes preparados para essas tarefas precisas). Por tal motivo, o pensamento filosófico gozou, desde o início, de ampla liberdade de expressão, com poucas exceções.

3) Também as *condições socioeconômicas*, conforme dissemos, favoreceram o nascimento da filosofia na Grécia, com suas características peculiares. Com efeito, os gregos alcançaram certo bem-estar e notável liberdade política, a começar das colônias do Oriente e do Ocidente. Além disso, desenvolveu-se forte senso de pertença à Cidade, até o ponto de identificar o "indivíduo" com o "cidadão", e de ligar estreitamente a ética com a política.

1 Os poemas homéricos e os poetas gnômicos

Os estudiosos estão de acordo ao afirmar que, para poder compreender a filosofia de um povo e de uma civilização, é necessário fazer referência: 1) à *arte*; 2) à *religião*; 3) às *condições sociopolíticas* do povo em questão.

1) Com efeito, a grande arte, de modo mítico e fantástico, ou seja, mediante a intuição e a imaginação, tende a alcançar objetivos que também são próprios da filosofia.

2) Analogamente, por meio da fé, a religião tende a alcançar certos objetivos que a filosofia procura atingir com os conceitos e com a razão.

3) Não menos importantes (e hoje se insiste muito nesse ponto) são as condições socioeconômicas e políticas, que freqüentemente condicionam o nascimento de determinadas idéias e que, de modo particular no mundo grego, ao criar as primeiras formas de liberdade institucionalizada e de democracia, tornaram possível precisamente o nascimento da filosofia, que se alimenta essencialmente da liberdade.

Comecemos pelo primeiro ponto.

Antes do nascimento da filosofia, os poetas tinham importância extraordinária na educação e na formação espiritual do homem grego, muito mais do que tiveram entre outros povos. O helenismo inicial buscou alimento espiritual de modo predominante nos poemas homéricos, ou seja, na *Ilíada* e na *Odisséia* (que, conforme se sabe,

exerceram nos gregos influência análoga à que a *Bíblia* exerceu entre os hebreus, uma vez que não havia textos sagrados na Grécia), em Hesíodo e nos poetas gnômicos dos séculos VII e VI a.C.

Ora, os poemas homéricos apresentam algumas peculiaridades que os diferenciam de poemas que se encontram na origem da civilização de outros povos, pois já contêm algumas das características do espírito grego que resultarão essenciais para a criação da filosofia.

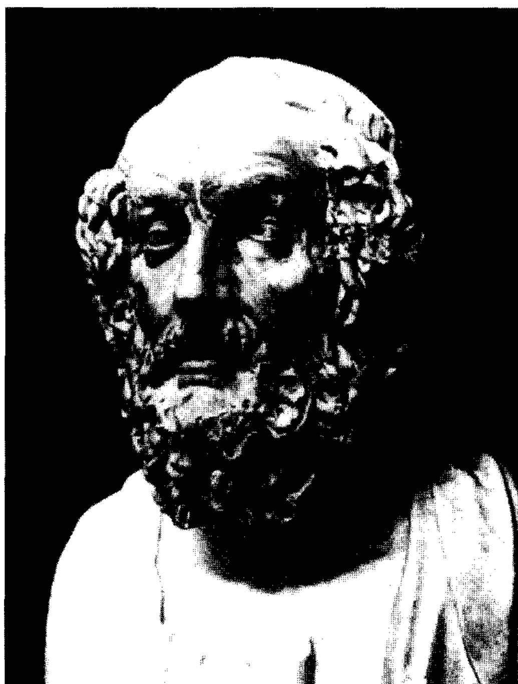
a) Com efeito, Homero tem grande senso da *harmonia*, da *proporção*, do *limite* e da *medida*;

b) não se limita a narrar uma série de fatos, mas também pesquisa suas *causas* e *razões* (ainda que em nível mítico-fantástico);

c) procura de diversos modos apresentar a realidade *em sua inteireza,* ainda que de forma mítica (deuses e homens, céu e terra, guerra e paz, bem e mal, alegria e dor, totalidade dos valores que regem a vida do homem).

Para os gregos também foi muito importante Hesíodo com sua *Teogonia,* que relata o nascimento de todos os deuses. E, como muitos deuses coincidem com partes do universo e com fenômenos do cosmo, a teogonia torna-se também *cosmogonia,* ou seja, explicação mítico-poética e fantástica da gênese do universo e dos fenômenos cósmicos, a partir do *Caos* originário, que foi o primeiro a se gerar. Esse poema abriu o caminho para a posterior cosmologia filosófica, que, ao invés de usar a fantasia, buscará com a razão o "princípio primeiro" do qual tudo se gerou. O próprio Hesíodo, com seu outro poema *As obras e os dias,* mas sobretudo os poetas posteriores, imprimiram na mentalidade grega alguns princípios que seriam de grande importância para a constituição da ética filosófica e do pensamento filosófico antigo em geral. A justiça é exaltada como valor supremo em muitos poetas e se tornará até conceito ontológico (referente ao ser, isto é, fundamental), além de moral e político, em muitos filósofos e especialmente em Platão.

Os poetas líricos fixaram de modo estável outro conceito: a noção do *limite,* ou seja, a idéia de *nem demasiadamente muito nem demasiadamente pouco,* isto é, o conceito da *justa medida*, que constitui a conotação mais peculiar do espírito grego e o centro do pensamento filosófico clássico.



Busto atribuído a Homero (séc. VIII a.C.), que a tradição julga como autor da Ilíada *e da* Odisséia, *consideradas a base do pensamento grego e em geral do pensamento ocidental (Nápoles, Museu Nacional).*

Recordemos, finalmente, uma sentença, atribuída a um dos antigos sábios e gravada no frontispício do templo de Delfos, consagrado a Apolo: "Conhece a ti mesmo." Essa sentença, muito famosa entre os gregos, tornar-se-ia inclusive não apenas o mote do pensamento de Sócrates, mas também o princípio basilar do saber filosófico grego até os últimos Neoplatônicos.

2 A religião pública e os mistérios órficos

2.1 As duas formas da religião grega

O segundo componente ao qual é preciso fazer referência para compreender a gênese da filosofia grega, como já dissemos, é a religião. Todavia, quando se fala de religião grega, é necessário distinguir entre a

religião pública, que tem o seu modelo na representação dos deuses e do culto que nos foi dada por Homero, e a *religião dos mistérios.* Há inúmeros elementos comuns entre essas duas formas de religiosidade (como, por exemplo, a concepção de base politeísta), mas também importantes diferenças que, em alguns pontos de destaque (como, por exemplo, na concepção do homem, do sentido de sua vida e de seu destino último), tornam-se até verdadeiras antíteses.

Ambas as formas de religião são muito importantes para explicar o nascimento da filosofia, mas — ao menos em alguns aspectos — sobretudo a segunda.

2.2 Alguns traços essenciais da religião pública

Para Homero e para Hesíodo, que constituem o ponto de referência das crenças próprias da religião pública, pode-se dizer que *tudo é divino,* pois tudo o que acontece é explicado em função de intervenções dos deuses. Os fenômenos naturais são promovidos por numes: raios e relâmpagos são arremessados por Zeus do alto do Olimpo, as ondas do mar são provocadas pelo tridente de Poseidon, o sol é levado pelo áureo carro de Apolo, e assim por diante. Mas também a vida social dos homens, a sorte das cidades, as guerras e a paz são imaginadas como vinculadas aos deuses de modo não acidental e, por vezes, até de modo essencial.



Eurídice e Orfeu, séc. IV a.C.
(Nápoles, Museu Arqueológico Nacional).

Todavia, quem são esses deuses? Como os estudiosos de há muito reconheceram e evidenciaram, esses deuses são forças naturais personificadas em formas humanas idealizadas, ou então são forças e aspectos do homem sublimados e fixados em esplêndidas figuras antropomórficas. (Além dos exemplos já apresentados, recordemos que Zeus é a personificação da justiça; Atena, da inteligência; Afrodite, do amor, e assim por diante.)

Esses deuses são, pois, *homens amplificados e idealizados,* e, portanto, diferentes do homem comum apenas por *quantidade* e não por *qualidade.* É por isso que os estudiosos classificam a religião pública dos gregos como uma forma de "naturalismo", uma vez que ela pede ao homem não propriamente que ele mude sua natureza, ou seja, que se eleve acima de si mesmo; ao contrário, pede que siga sua própria natureza. Fazer em honra dos deuses o que está em conformidade com a própria *natureza* é tudo o que se pede ao homem. E, da mesma forma que a religião pública grega foi "naturalista", também a primeira filosofia grega foi "naturalista". A referência à "natureza" continuou sendo uma constante do pensamento grego ao longo de todo o seu desenvolvimento histórico.

2.3 O Orfismo e suas crenças essenciais

Contudo, nem todos os gregos consideravam suficiente a religião pública e, por isso, em círculos restritos, desenvolveram-se os "mistérios", com as próprias crenças específicas (embora inseridas no quadro geral do politeísmo) e com as próprias práticas. Entre os mistérios, porém, os que mais influíram na filosofia grega foram os mistérios órficos, e destes devemos dizer brevemente algumas coisas.

O Orfismo e os Órficos derivam seu nome do poeta trácio Orfeu, seu suposto fundador, cujos traços históricos são inteiramente cobertos pela névoa do mito.

O Orfismo é particularmente importante porque, como os estudiosos modernos

reconheceram, introduz na civilização grega *novo esquema de crenças* e *nova interpretação da existência humana.* Efetivamente, enquanto a concepção grega tradicional, a partir de Homero, considerava o homem como mortal, pondo na morte o fim total de sua existência, o Orfismo proclama a imortalidade da alma e concebe o homem conforme o esquema dualista que contrapõe o corpo à alma.

O núcleo das crenças órficas pode ser resumido como segue:

a) No homem hospeda-se um princípio divino, um demônio (alma) que caiu em um corpo por causa de uma culpa originária.

b) Esse demônio não apenas preexiste ao corpo, mas também não morre com o corpo, pois está destinado a reencarnar-se em corpos sucessivos, a fim de expiar aquela culpa originária.

c) Com seus ritos e práticas, a "vida órfica" é a única em grau de pôr fim ao ciclo das reencarnações e de, assim, libertar a alma do corpo.

d) Para quem se purificou (os iniciados nos mistérios órficos) há um prêmio no além (da mesma forma que há punições para os não iniciados).

Em algumas lâminas órficas encontradas nos sepulcros de seguidores dessa seita, entre outras coisas, lêem-se estas palavras, que resumem o núcleo central da doutrina: "Alegra-te, tu que sofreste a paixão: antes, não a havias sofrido. De homem, nasceste Deus"; "Feliz e bem-aventurado, serás Deus ao invés de mortal"; "De homem nascerás Deus, pois derivas do divino". Isso significa que o destino último do homem é o de "voltar a estar junto aos deuses". Com esse novo esquema de crenças, o homem via pela primeira vez a contraposição em si de *dois princípios* em contraste e luta: a alma (demônio) e o corpo (como tumba ou lugar de expiação da alma). Rompe-se assim a visão *naturalista;* o homem compreende que algumas tendências ligadas ao corpo devem ser reprimidas, ao passo que a purificação do elemento divino em relação ao elemento corpóreo torna-se o objetivo do viver.

Uma coisa deve-se ter presente: sem o Orfismo não se explicaria Pitágoras, nem Heráclito, nem Empédocles e, sobretudo, não se explicaria uma parte essencial do pensamento de Platão e, depois, de toda a tradição que deriva de Platão; ou seja, não se explicaria grande parte da filosofia antiga, como veremos melhor mais adiante.



Particular de esquerda da "Escola de Atenas" de Raffaello, representando um rito órfico. A base da coluna quer indicar que a revelação órfica constitui a base sobre a qual se constrói a filosofia. Pitágoras, Heráclito, Empédocles, Platão e o tardio Platonismo se inspiraram no Orfismo.

2.4 Falta de dogmas e de seus guardiões na religião grega

Uma última observação é necessária. Os gregos não tiveram livros sagrados ou considerados fruto de revelação divina. Conseqüentemente, não tiveram uma dogmática (isto é, um núcleo doutrinal) fixa e imutável. Como vimos, os poetas constituíram-se o veículo de difusão de suas crenças religiosas.

Além disso (e esta é outra conseqüência da falta de livros sagrados e de uma dogmática fixa), na Grécia também não pôde subsistir uma casta sacerdotal guardiã do dogma (os sacerdotes tiveram escassa relevância e escassíssimo poder, porque não tiveram a prerrogativa de conservar dogmas,

nem a exclusividade de receber oferendas religiosas e oficiar sacrifícios).

Essa inexistência de dogmas e de guardiões dos mesmos deixou ampla liberdade para o pensamento filosófico, que não se daparou com obstáculos que teria encontrado em países orientais, onde a livre especulação enfrentaria resistência e restrições dificilmente superáveis.

Por esse motivo, os estudiosos destacam com razão essa circunstância favorável ao nascimento da filosofia que se verificou entre os gregos, a qual não tem paralelos na antiguidade.

3 As condições sociopolítico-econômicas que favoreceram o surgimento da filosofia

Já no século passado, mas sobretudo em nosso século, os estudiosos acentuaram igualmente a liberdade política de que os gregos se beneficiaram em relação aos povos orientais. O homem oriental era obrigado a uma cega obediência não só ao poder religioso, mas também ao político, enquanto o grego a este respeito gozou de uma situação privilegiada, pois, pela primeira vez na história, conseguiu construir instituições políticas livres.

Nos séculos VII e VI a.C., a Grécia sofreu uma transformação socioeconômica considerável. Deixou de ser país predominantemente agrícola, desenvolvendo de forma sempre crescente o artesanato e o comércio. Assim, tornou-se necessário fundar centros de distribuição comercial, que surgiram inicialmente nas colônias jônicas, particularmente em Mileto, e depois também em outros lugares. As cidades tornaram-se florescentes centros comerciais, acarretando forte crescimento demográfico. O novo segmento de comerciantes e artesãos alcançou pouco a pouco notável força econômica e se opôs à concentração do poder político, que estava nas mãos da nobreza fundiária. Com a luta que os gregos empreenderam para transformar as velhas formas aristocráticas de governo em novas formas republicanas, nasceram as condições, o senso e o amor da liberdade.

Há, porém, um fato muito importante a destacar, confirmando de forma cabal tudo o que já dissemos: a filosofia nasce primeiro *nas colônias e não na mãe-pátria* — precisamente, primeiro nas colônias orientais da Ásia Menor (em Mileto) e logo depois nas colônias ocidentais da Itália meridional — justamente porque as colônias, com sua operosidade e comércio, alcançaram primeiro a situação de bem-estar e, por causa da distância da mãe-pátria, puderam construir instituições livres antes mesmo que ela.

Foram, portanto, as condições sociopolítico-econômicas mais favoráveis das colônias que, juntamente com os fatores apresentados anteriormente, permitiram o surgimento e o florescimento da filosofia, a qual, passando depois para a mãe-pátria, alcançou seus cumes em Atenas, ou seja, na cidade em que floresceu a maior liberdade de que os gregos gozaram. Dessa forma, a capital da filosofia grega foi a capital da liberdade grega.

Resta ainda uma última observação. Com a constituição e a consolidação da *Pólis*, isto é, da Cidade-Estado, o grego deixou de sentir qualquer antítese e qualquer vínculo à própria liberdade; ao contrário, descobriu-se *essencialmente* como *cidadão*. Para o grego, o homem passou a coincidir com o cidadão. Dessa forma, o Estado tornou-se o horizonte ético do homem grego e assim permaneceu até a era helenística. Os cidadãos sentiram os fins do Estado como seus próprios fins, o bem do Estado como seu próprio bem, a grandeza do Estado como sua própria grandeza e a liberdade do Estado como sua própria liberdade.

Sem levarmos isso em conta, não poderemos compreender grande parte da filosofia grega, particularmente a ética e toda a política da era clássica e, depois, também os complexos desdobramentos da era helenística.

Depois desses esclarecimentos preliminares, estamos agora em condições de enfrentar a questão da definição do conceito grego de filosofia.

III. Conceito e objetivo da filosofia antiga

• A filosofia (= amor pela sabedoria) tem por objeto a totalidade das coisas (toda a realidade, o "todo") e nisto confina com a religião; usa um método racional, e nisto tem contatos com a ciência (com a qual por certo período se identifica); além disso, tem como escopo a pura "contemplação da verdade", ou seja, o conhecimento da verdade enquanto tal, e nisto se diferencia das artes, que têm intuito prevalentemente prático.

A contemplação da verdade – que é aspiração natural do homem – é vista como fundamento da moral e também da vida política no seu mais alto sentido; e os filósofos consideram-na o momento supremo da vida do homem, fonte da verdadeira felicidade.

Objeto e método da filosofia → § 1-2

1 As conotações essenciais da filosofia antiga

1.1 A filosofia como "amor de sabedoria"

Conforme a tradição, o criador do termo "filo-sofia" foi Pitágoras, o que, embora não sendo historicamente seguro, é no entanto verossímil. O termo certamente foi cunhado por um espírito religioso, que pressupunha ser possível só aos deuses uma "sofia" ("sabedoria"), ou seja, a posse certa e total do verdadeiro, enquanto reservava ao homem apenas uma tendência à sofia, uma contínua aproximação do verdadeiro, um amor ao saber nunca totalmente saciado — de onde, justamente, o nome "filosofia", ou seja, "amor pela sabedoria".

Todavia, o que entendiam os gregos por essa amada e buscada "sabedoria"?

Desde seu nascimento, a filosofia apresentou três conotações, referentes:

a) ao seu *conteúdo*;
b) ao seu *método*;
c) ao seu *objetivo*.

1.2 O conteúdo da filosofia

No que se refere ao conteúdo, a filosofia quer explicar a *totalidade das coisas*, ou seja, *toda a realidade*, sem exclusão de partes ou momentos dela. A filosofia, portanto, se distingue das ciências particulares, que assim se chamam exatamente porque se limitam a explicar *partes* ou setores da realidade, grupos de coisas ou de fenômenos. E a pergunta daquele que foi e é considerado como o primeiro dos filósofos — "Qual é o *princípio de todas as coisas*?" — mostra a perfeita consciência desse ponto. A filosofia, portanto, propõe-se como objeto a *totalidade da realidade e do ser*. E, como veremos, alcança-se a totalidade da realidade e do ser precisamente descobrindo a natureza do primeiro "princípio", isto é, o primeiro "por que" das coisas.

1.3 O método da filosofia

No que se refere ao método, a filosofia procura ser "explicação puramente *racional* daquela totalidade" que tem por objeto. O que vale em filosofia é o argumento da razão, a motivação lógica, o *logos*. Não basta à filosofia constatar, determinar dados de fato ou reunir experiências: ela deve ir além do fato e além das experiências, para encontrar a *causa* ou as *causas* apenas *com a razão*. É justamente este o caráter que confere "cientificidade" à filosofia. Pode-se dizer que tal caráter é comum também às outras ciências, que, *enquanto tais*, nunca são mera constatação empírica, mas são sempre pesquisa de causas e de razões. A diferença, porém, está no fato de que, enquanto as ciências particulares são pesquisa racional de realidades e setores particulares, a filosofia, conforme dissemos, é pesquisa racional de *toda a realidade* (do princípio ou dos princípios de toda a realidade).

Com isso, fica esclarecida a diferença entre filosofia, arte e religião. A grande arte e as grandes religiões também visam a captar o sentido da *totalidade do real*, mas elas o fazem, respectivamente, uma, com o *mito* e a *fantasia*, outra, com a *crença* e a *fé*, ao passo que a filosofia procura a explicação da *totalidade do real precisamente em nível de logos*.

1.4 O escopo da filosofia

O escopo ou fim da filosofia está no *puro desejo de conhecer e contemplar a verdade*. Em suma, a filosofia grega é desinteressado amor pela verdade.

Conforme escreve Aristóteles, os homens, ao filosofar, "buscaram o conhecer a fim de saber e não para conseguir alguma utilidade prática". Com efeito, a filosofia nasceu apenas depois que os homens resolveram os problemas fundamentais da subsistência e se libertaram das necessidades materiais mais urgentes.

E Aristóteles conclui: "Portanto, é evidente que nós não buscamos a filosofia por nenhuma vantagem a ela estranha. Ao contrário, é evidente que, como consideramos homem livre aquele que é fim para si mesmo, sem estar submetido a outros, da mesma forma, entre todas as outras ciências, só a esta consideramos livre, pois só ela é fim a si mesma."

É fim a si mesma porque tem por objetivo a verdade, procurada, contemplada e desfrutada *como tal*.

Compreendemos, portanto, a afirmação de Aristóteles: "Todas as outras ciências serão mais necessárias do que esta, mas nenhuma será superior." Uma afirmação que todo o helenismo tornou própria.

1.5 Conclusões sobre o conceito grego de filosofia

Impõe-se aqui uma reflexão. A "contemplação", peculiar à filosofia grega, não é um *otium* vazio. Embora não se submeta a objetivos utilitaristas, ela possui relevância moral e também política de primeira ordem. Com efeito, é evidente que, ao se contemplar o todo, mudam necessariamente todas as perspectivas usuais, muda a visão do significado da vida do homem, e uma nova hierarquia de valores se impõe.

Em resumo, a verdade contemplada infunde enorme energia moral. E, como veremos, com base precisamente nessa energia moral Platão quis construir seu Estado ideal. Todavia, só mais adiante poderemos desenvolver e esclarecer adequadamente esses conceitos.

Entretanto, resultou evidente a absoluta originalidade dessa criação grega. Os povos orientais também tiveram uma "sabedoria" que tentava interpretar o sentido de *todas as coisas* (o sentido do *todo*), mas não submetida a objetivos pragmáticos. Tal sabedoria, porém, estava permeada de representações fantásticas e míticas, o que a levava para a esfera da arte, da poesia ou da religião. *Ter tentado essa aproximação com o todo fazendo uso apenas da razão (do logos) e do método racional*, foi, podemos concluir, a grande descoberta da "filo-sofia" grega. Uma descoberta que, estruturalmente e de modo irreversível, condicionou todo o Ocidente.

2 A filosofia como necessidade primária do espírito humano

Alguém poderá perguntar: Por que o homem sentiu necessidade de filosofar? Os antigos respondiam que tal necessidade se enraíza estruturalmente na própria natureza do homem. Escreve Aristóteles: "*Por natureza*, todos os homens aspiram ao saber." E ainda: "Exercitar a sabedoria e o conhecer são por si mesmos desejáveis aos homens: com efeito, não é possível viver como homens sem essas coisas."

E os homens tendem ao saber porque se sentem cheios de "estupor" ou de "maravilhamento". Diz Aristóteles: "Os homens começaram a filosofar, tanto agora como na origem, *por causa do maravilhamento*: no princípio, ficavam maravilhados diante das dificuldades mais simples; em seguida, progredindo pouco a pouco, chegaram a se colocar problemas sempre maiores, como os relativos aos fenômenos da lua, do sol e dos astros e, depois, os *problemas relativos à origem de todo o universo*."

Assim, a raiz da filosofia é precisamente esse "maravilhar-se", surgido no homem que se defronta com o Todo (a totalidade),



Este mosaico do início do séc. IV representa Orfeu que atrai os animais com o canto (Palermo, Museu Arqueológico Nacional).

perguntando-se qual a origem e o fundamento do mesmo, bem como o lugar que ele próprio ocupa nesse universo. Sendo assim, a filosofia é indispensável e irrenunciável, justamente porque não se pode extinguir o deslumbramento diante do ser nem se pode renunciar à necessidade de satisfazê-lo.

Por que existe tudo isso? De onde surgiu? Qual é sua razão de ser? Esses são problemas que equivalem ao seguinte: *Por que existe o ser e não o nada*? E um momento particular desse problema geral é o seguinte: Por que existe o homem? Por que eu existo?

Trata-se, evidentemente, de problemas que o homem não pode deixar de se propor ou, pelo menos, são problemas que, à medida que são rejeitados, diminuem aquele que os rejeita. E são problemas que mantêm seu sentido preciso mesmo depois do triunfo das ciências particulares modernas, porque nenhuma delas consegue resolvê-los, uma vez que as ciências respondem apenas a perguntas sobre a *parte* e não a perguntas sobre o *sentido do "todo"*.

Por essas razões, portanto, podemos repetir, com Aristóteles, que não apenas na origem, mas também agora e sempre, a antiga pergunta sobre o todo tem sentido — e terá sentido enquanto o homem se maravilhar diante do ser das coisas e diante do seu próprio ser.

3 As fases e os períodos da história da filosofia antiga

A filosofia antiga grega e greco-romana tem uma história mais que milenar. Parte do século VI a.C. e chega até o ano de 529 d.C., ano em que o imperador Justiniano mandou fechar as escolas pagãs e dispersar seus seguidores. Nesse espaço de tempo, podemos distinguir os seguintes períodos:

1) O período *naturalista*, caracterizado pelo problema da *physis* (isto é, da natureza) e do cosmo, e que, entre os séculos VI e V a.C., viu sucederem-se os Jônios, os Pitagóricos, os Eleatas, os Pluralistas e os Físicos ecléticos.

2) O período chamado *humanista*, que, em parte, coincide com a última fase da filosofia naturalista e com sua dissolução, tendo como protagonistas os Sofistas e, sobretudo, Sócrates, que pela primeira vez procura determinar a essência do homem.

3) O momento das *grandes sínteses* de Platão e Aristóteles, que coincide com o século IV a.C., caracterizando-se sobretudo pela descoberta do supra-sensível e pela explicitação e formulação orgânica de vários problemas da filosofia.

4) Segue-se o período caracterizado pelas *Escolas Helenísticas*, que vai da conquista de Alexandre Magno até o fim da era pagã e que, além do florescimento do Cinismo, vê surgirem também os grandes movimentos do Epicurismo, do Estoicismo, do Ceticismo e a posterior difusão do Ecletismo.

5) O período religioso do pensamento véteropagão desenvolve-se quase inteiramente em época cristã, caracterizando-se sobretudo por um grandioso *renascimento do Platonismo*, que culminará com o movimento neoplatônico. O reflorescimento das outras escolas será condicionado de vários modos pelo mesmo Platonismo.

6) Nesse período nasce e se desenvolve o *pensamento cristão*, que tenta formular racionalmente o dogma da nova religião e defini-lo à luz da razão, com categorias derivadas dos filósofos gregos.

A primeira tentativa de síntese entre o Antigo Testamento e o pensamento grego será realizada por Fílon, o Judeu, em Alexandria, mas sem prosseguimento. A vitória dos cristãos imporá sobretudo um repensamento da mensagem evangélica à luz das categorias da razão.

Este momento do pensamento antigo constitui, porém, um coroamento do pensamento grego, mas assinala, antes, a entrada em crise e a superação de sua maneira de pensar e, assim, prepara a civilização medieval e as bases do que será o pensamento cristão "europeu".

Esse momento do pensamento, portanto, mesmo considerando os laços que tem com a última fase do pensamento pagão que se desenvolve contemporaneamente, deve ser estudado à parte, precisamente como pensamento véterocristão, e deve ser considerado atentamente, nas novas instâncias que instaura, como premissa e fundamento do pensamento e da filosofia medievais.



A acrópole de Atenas, com o Partenon na parte mais alta. Este complexo arquitetônico constitui o símbolo e o santuário de Atenas, que os gregos consideraram como capital da filosofia, e como tal assume significado emblemático.

SEGUNDA PARTE

A FUNDAÇÃO DO PENSAMENTO FILOSÓFICO

■ Os Naturalistas pré-socráticos

"As coisas visíveis são uma claridade sobre o invisível."

Demócrito e Anaxágoras

Capítulo segundo
Os "Naturalistas" ou filósofos da "physis" ______ 17

Os "Naturalistas" ou filósofos da "physis"

I. Os primeiros Jônios e a questão do "princípio" de todas as coisas

• Tales de Mileto (fim do VII – primeira metade do séc. VI a.C.) é o criador, do ponto de vista conceitual (mesmo que não ainda do ponto de vista lexical), do problema concernente ao "princípio" (*arché*), ou seja, a origem de todas as coisas. O "princípio" é, propriamente, aquilo de que derivam e em que se resolvem todas as coisas, e aquilo que permanece imutável mesmo nas várias formas que pouco a pouco assume. Tales identificou o princípio com a água, pois constatou que o elemento líquido está presente em todo lugar em que há vida, e onde não existe água não existe vida.

O princípio de todas as coisas é a água
→ § 1

Esta realidade originária foi denominada pelos primeiros filósofos de *physis*, ou seja, "natureza", no sentido antigo e originário do termo, que indica a realidade no seu fundamento. "Físicos", por conseguinte, foram chamados todos os primeiros filósofos que desenvolveram esta problemática iniciada por Tales.

• Anaximandro de Mileto (fim do VII – segunda metade do séc. VI) foi provavelmente discípulo de Tales e continuou a pesquisa sobre o princípio. Criticou a solução do problema proposta pelo mestre, salientando sua incompletude pela falta de explicação das razões e do modo pelo qual do princípio derivam as coisas.

O princípio é indefinido-infinito (= ápeiron)
→ § 2

Se o princípio deve poder tornar-se todas as coisas que são diversas tanto por *qualidade* como por *quantidade*, deve em si ser privado de determinações qualitativas e quantitativas, deve ser infinito espacialmente e indefinido qualitativamente: conceitos, estes, que em grego se expressam com o único termo, *ápeiron*. O princípio – que pela primeira vez Anaximandro designa com o termo técnico de *arché* – é, portanto, o *ápeiron*. Dele as coisas derivam por uma espécie de *injustiça* originária (o nascimento das coisas está ligado com o nascimento dos "contrários", que tendem a subjugar um ao outro) e a ele retornam por uma espécie de *expiação* (a morte leva à dissolução e, portanto, à resolução dos contrários um no outro).

• Anaxímenes de Mileto (séc. VI a.C.), discípulo de Anaximandro, continua a discussão sobre o princípio, mas critica a solução proposta pelo mestre: o *arché* é o ar infinito, difuso por toda parte, em perene movimento. O ar sustenta e governa o universo, e gera todas as coisas, transformando-se mediante a *condensação* em água e terra, e em fogo pela *rarefação*.

O princípio é ar infinito
→ § 3



A grande porta sul da ágora de Mileto. Na cidade da Jônia, entre o fim do séc. VII e o fim do séc. VI a.C., floresceram Tales, Anaximandro e Anaxímenes.

1 Tales de Mileto

O pensador ao qual a tradição atribui o começo da filosofia grega é Tales, que viveu em Mileto, na Jônia, provavelmente nas últimas décadas do séc. VII e na primeira metade do séc. VI a.C. Além de filósofo, foi cientista e político sensato. Não se tem conhecimento de que tenha escrito livros. Só conhecemos seu pensamento através da tradição oral indireta.

Tales foi o iniciador da filosofia da *physis,* pois foi o primeiro a afirmar a existência de um princípio originário único, causa de todas as coisas que existem, sustentando que tal princípio é a água.

Essa proposição é importantíssima, como logo veremos, podendo com boa dose de razão ser qualificada como "a primeira proposta filosófica daquilo que se costuma chamar de civilização ocidental". A compreensão exata dessa proposição fará compreender a grande revolução operada por Tales, que levou à criação da filosofia.

"Princípio" *(arché)* não é termo de Tales (talvez tenha sido introduzido por seu discípulo Anaximandro), mas é certamente o termo que indica, melhor que qualquer outro, o conceito daquele *quid* do qual todas as coisas derivam. Como nota Aristóteles em sua exposição sobre o pensamento de Tales e dos primeiros físicos, o "princípio" é "aquilo do qual *derivam* originariamente e no qual se *resolvem* por último todos os seres", "uma realidade que permanece idêntica no transmutar-se de suas alterações", ou seja, uma realidade "que continua a existir de maneira imutada, mesmo através do processo gerador de todas as coisas".

O "princípio" é, portanto:

a) a fonte e a origem de todas as coisas;

b) a foz ou termo último de todas as coisas;

c) o sustentáculo permanente de todas as coisas (a "substância", podemos dizer, usando um termo posterior).

Em suma, o "princípio" pode ser definido como aquilo *do qual* provêm, aquilo *no qual* se concluem e aquilo *pelo qual* existem e subsistem todas as coisas.

Os primeiros filósofos (talvez o próprio Tales) denominaram esse princípio com o termo *physis*, que indica *natureza*, não no sentido moderno do termo, mas no sentido originário de *realidade primeira e fundamental*.

Assim, os filósofos que, a partir de Tales até o fim do séc. V a.C., indagaram a respeito da *physis* foram denominados "Físicos" ou "Naturalistas". Portanto, somente recuperando a acepção arcaica do termo e captando adequadamente as peculiaridades que a diferenciam da acepção moderna será possível entender o horizonte espiritual desses primeiros pensadores.

Todavia, resta ainda esclarecer o sentido da identificação do "princípio" com a "água" e as suas implicações.

A tradição indireta diz que Tales deduziu sua convicção "da constatação de que a nutrição de todas as coisas é úmida", que as sementes e os germes de todas as coisas "têm natureza úmida", e de que, portanto, a secura total é a morte. Assim como a vida está ligada à umidade e esta pressupõe a água, então a água é a fonte última da vida e de todas as coisas. Tudo vem da água, tudo sustenta sua vida com água e tudo termina na água. Tales, portanto, fundamenta suas asserções sobre o raciocínio puro, sobre o *logos*; apresenta uma forma de conhecimento motivado com argumentações racionais precisas.

De resto, a que nível de racionalidade Tales já se elevara, tanto em geral como em particular, pode ser demonstrado pelo fato de que ele havia pesquisado os fenômenos do céu a ponto de predizer (para estupefação de seus concidadãos) um eclipse (talvez o de 585 a.C.). Ao seu nome está ligado também um célebre teorema de geometria.

Mas não se deve acreditar que a *água* de Tales seja o elemento físico-químico que hoje bebemos. A água de Tales deve ser pensada de modo *totalizante*, ou seja, como a *physis* líquida originária da qual tudo deriva e da qual a água que bebemos é apenas uma de suas tantas manifestações. Tales é um "naturalista" no sentido antigo do termo e não um "materialista" no sentido moderno e contemporâneo. Com efeito, sua "água" coincidia com o divino. Desse modo, introduz-se nova concepção de Deus: trata-se de uma concepção na qual predomina a razão, e destina-se, enquanto tal, a eliminar logo todos os deuses do politeísmo fantástico-poético dos gregos.

Ao afirmar posteriormente que "tudo está cheio de deuses", Tales queria dizer que tudo é permeado pelo princípio originário. E como o princípio originário é vida, tudo é vivo e tudo tem alma (panpsiquismo). O exemplo do ímã que atrai o ferro era apresentado por ele como prova da animação universal das coisas (a força do ímã é a manifestação de sua alma, ou seja, precisamente, de sua vida).

Com Tales, o *logos* humano rumou com segurança pelo caminho da conquista da realidade em seu *todo* (a questão do princípio de todas as coisas) e em algumas de suas *partes* (as que constituem o objeto das "ciências particulares", como hoje as chamamos). Textos 1 2

2 Anaximandro de Mileto

Provavelmente discípulo de Tales, Anaximandro nasceu por volta de fins do séc. VII a.C. e morreu no início da segunda metade do séc. VI. Elaborou um tratado *Sobre a natureza*, do qual chegou um fragmento até nós. Trata-se do primeiro tratado filosófico do Ocidente e do primeiro escrito grego em prosa. A nova forma de composição literária tornava-se necessária pelo fato de que o *logos* devia estar livre do vínculo da métrica e do verso para corresponder plenamente às suas próprias instâncias. Anaximandro foi ainda mais ativo que Tales na vida política. Temos, de fato, conhecimento de que chegou até a "comandar a colônia que migrou de Mileto para Apolônia".

Com Anaximandro, a problemática do princípio se aprofundou. Ele sustenta que a água já é algo derivado e que, ao contrário, o "princípio" *(arché)* é o infinito, ou seja, uma natureza *(physis)* in-finita e in-definida, da qual provêm todas as coisas que existem.

O termo usado por Anaximandro é *á-peiron*, que significa aquilo que está *privado de limites*, tanto externos (ou seja, aquilo que é espacialmente e, portanto, quantitativamente infinito), como internos (ou seja, aquilo que é qualitativamente indeterminado). Precisamente por ser quantitativa e qualitativamente i-limitado, o princípio-*ápeiron* pode dar origem a todas as coisas, de-limitando-se de vários modos. Esse princípio *abarca e circunda, governa e sus-*

tenta tudo, justamente porque, como de-limitação e de-terminação dele, todas as coisas geram-se a partir dele, nele con-sistem e nele existem.

Em Anaximandro, como em Tales, portanto, Deus torna-se o Princípio, ao passo que os deuses tornam-se os mundos, os universos que, como veremos, são numerosos; todavia, enquanto o Princípio divino não nasce nem perece, os universos divinos, ao contrário, nascem e perecem ciclicamente.

Tales não se pusera a pergunta sobre o *como* e o *por que* do princípio derivam todas as coisas, e por que todas as coisas se corrompem. Anaximandro, porém, põe a questão, e responde que a causa da origem das coisas é uma espécie de "injustiça", enquanto a causa da corrupção e da morte é uma espécie de "expiação" de tal injustiça. Provavelmente Anaximandro pensava no fato de que o mundo é constituído por uma série de *contrários*, que tendem a *predominar um sobre o outro* (calor e frio, seco e úmido etc.). A injustiça consistiria precisamente nessa predominância.

Nessa concepção (como muitos estudiosos notaram), parece inegável ter havido uma infiltração de concepções religiosas de sabor órfico. Como vimos, a idéia de uma culpa originária e de sua expiação e, portanto, a idéia da justiça que equilibra, é central no Orfismo.

Assim como o princípio é infinito, também os mundos são infinitos, conforme já salientamos, tanto no sentido de que este nosso mundo nada mais é que um dos inumeráveis mundos em tudo semelhantes aos que os precederam e aos que os seguirão (pois cada mundo tem nascimento, vida e morte) como também no sentido de que este nosso mundo coexiste ao mesmo tempo com uma série infinita de outros mundos (e todos eles nascem e morrem de modo análogo).

Eis como se explica a gênese do cosmo. De um movimento, que é eterno, geraram-se os primeiros dois contrários funda-



Relevo com retrato de Anaximandro (nascido pelo fim do séc. VII e falecido nos inícios da segunda metade do séc. VI a.C.), o mais significativo dos três filósofos da Escola de Mileto. Encontra-se em Roma, no Museu Nacional Romano.

mentais: o frio e o calor. Originalmente de natureza líquida, o frio teria sido em parte transformado pelo fogo-calor, que formava a esfera periférica, no ar. A esfera do fogo ter-se-ia dividido em três, originando a esfera do sol, a esfera da lua e a esfera dos astros. O elemento líquido ter-se-ia recolhido nas cavidades da terra, constituindo os mares.

Imaginada como tendo forma cilíndrica, a terra "permanece suspensa sem ser sustentada por nada, mas continua firme por causa da igual distância de todas as partes", ou seja, por uma espécie de equilíbrio de forças. Sob a ação do sol, devem ter nascido do elemento líquido os primeiros animais, de estrutura elementar, dos quais, pouco a pouco, ter-se-iam desenvolvido os animais mais complexos.

O leitor superficial se enganaria caso sorrisse disso, considerando pueril tal visão, pois, como os estudiosos já salientaram há muito tempo, ela é fortemente antecessora. Basta pensar, por exemplo, na arguta representação da terra que não necessita de sustentação material (já para Tales ela "flutuava", ou seja, apoiava-se na água), sustentando-se por um equilíbrio de forças. Além disso, note-se também a "modernidade" da idéia de que a origem da vida tenha ocorrido com animais aquáticos e, em conseqüência, o brilhantismo da idéia de evolução das espécies vivas (embora concebida de modo extremamente primitivo). Isso é suficiente para mostrar todo o caminho já percorrido pelo *logos* avançado para além do mito. Textos 3 4

3 Anaxímenes de Mileto

Também em Mileto floresceu Anaxímenes, discípulo de Anaximandro, no séc. VI a.C., de cujo escrito *Sobre a natureza,* em sóbria prosa jônica, chegaram-nos três fragmentos, além de testemunhos indiretos.

Anaxímenes pensa que o "princípio" deva ser *infinito,* sim, mas que deva ser pensado como *ar infinito,* substância aérea ilimitada. Escreve ele: "Exatamente como a nossa alma (ou seja, o princípio que dá a vida), que é ar, se sustenta e se governa, assim também o sopro e o ar abarcam o cosmo inteiro." E o motivo pelo qual Anaxímenes concebe o ar como "o divino" é agora claro com base no que já dissemos sobre os dois filósofos anteriores de Mileto.

Resta a esclarecer, no entanto, a razão pela qual Anaxímenes escolheu o ar como "princípio". É evidente que ele sentia necessidade de introduzir uma realidade originária que dela permitisse deduzir todas as coisas, *de modo mais lógico* e *mais racional* do que fizera Anaximandro. Com efeito, por sua natureza de grande mobilidade, o ar se presta muito bem (bem mais do que o infinito de Anaximandro) para ser concebido como em perene movimento. Além disso, o ar se presta melhor do que qualquer outro elemento às variações e transformações necessárias para fazer nascer as diversas coisas. Ao se *condensar,* resfria-se e se torna água e, depois, terra; ao se *distender* (ou seja, *rarefazendo-se*) e *dilatar*, esquenta e torna-se fogo.

A variação de tensão da realidade originária dá, portanto, origem a todas as coisas. Em certo sentido, Anaxímenes representa a expressão mais rigorosa e mais lógica do pensamento da Escola de Mileto, porque, com o processo de "condensação" e "rarefação", ele introduz a causa dinâmica da qual Tales ainda não havia falado e que Anaximandro determinara apenas inspirando-se em concepções órficas. Anaxímenes fornece, portanto, uma causa em perfeita harmonia com o "princípio".

Compreendemos, portanto, por que os pensadores posteriores se refiram a Anaxímenes como a expressão paradigmática e o modelo do pensamento jônico. Textos 5 6

II. Heráclito de Éfeso

"Tudo escorre", o mundo é dirigido pela luta dos contrários que se compõe em harmonia. O princípio é fogo/logos → § 1-5

• Heráclito de Éfeso (sécs. VI-V a.C.) herda dos milésios o conceito de dinamismo universal, mas o aprofunda de modo conspícuo. "Tudo escorre" é a proposição emblemática de Heráclito, e indica o fato de que o devir é uma característica estrutural de toda a realidade.

Não se trata de devir caótico, mas de passagem dinâmica ordenada de um contrário ao outro: é uma guerra de opostos, que no conjunto se compõe em harmonia de contrários. O mundo é, portanto, guerra nos particulares, mas paz e harmonia no conjunto, como a harmonia do arco e da lira que nasce da composição equilibrada de forças e tensões opostas.

O princípio para Heráclito se identifica com o fogo, que é perfeita expressão do movimento perene, e justamente na dinâmica da guerra dos contrários (o fogo vive da morte do combustível, transformando-o continuamente em cinzas, mas se manifesta harmonicamente como chama de modo constante). O fogo está estreitamente ligado com o conceito de racionalidade (= *logos*), razão de ser da harmonia do cosmo.

Heráclito foi levado a salientar a alma em relação ao corpo, e também a assumir algumas posições órficas.

1 O "obscuro" Heráclito

Heráclito viveu entre os séculos VI e V a.C., em Éfeso. Tinha caráter desencontrado e temperamento esquivo e desdenhoso. Não quis de modo nenhum participar da vida pública: "Solicitado pelos concidadãos a elaborar leis para a cidade — escreve uma fonte antiga — recusou-se, porque ela já caíra em poder da má constituição." Escreveu um livro intitulado *Sobre a natureza*, do qual chegaram até nós numerosos fragmentos, talvez constituído de uma série de aforismos e intencionalmente elaborado de modo obscuro e com estilo que recorda as sentenças oraculares, "para que dele se aproximassem apenas aqueles que conseguiam" e o vulgo permanecesse longe.

Fez isso para evitar o desprezo e a caçoada daqueles que, lendo coisas aparentemente fáceis, acreditam estar entendendo aquilo que, ao contrário, não entendem. Por esse motivo foi denominado "Heráclito, o obscuro".



Rosto atribuído a Heráclito (séc. VI-V a.C.), em uma herma de Éfeso.

2 A doutrina do "tudo escorre"

Os filósofos de Mileto haviam notado o *dinamismo universal* das coisas, que nascem, crescem e perecem, bem como do mundo, ou melhor, dos mundos submetidos ao mesmo processo. Além disso, haviam pensado o dinamismo como característica essencial do próprio "princípio" que gera, sustenta e reabsorve todas as coisas. Entretanto, não haviam levado adequadamente tal aspecto da realidade ao nível temático. E é precisamente isso que Heráclito fez. "Tudo se move", "tudo escorre" (*panta rhei*), nada permanece imóvel e fixo, tudo muda e se transmuta, sem exceção. Em dois de seus mais famosos fragmentos podemos ler: "Não se pode descer duas vezes no mesmo rio e não se pode tocar duas vezes uma substância mortal no mesmo estado, pois, por causa da impetuosidade e da velocidade da mudança, ela se dispersa e se reúne, vem e vai. (...) Nós descemos e não descemos pelo mesmo rio, nós próprios somos e não somos."

É claro o sentido desses fragmentos: o rio é "aparentemente" sempre o mesmo, mas, "na realidade", é constituído por águas sempre novas e diferentes, que sobrevêm e se dispersam. Por isso, não se pode descer *duas* vezes na *mesma* água do rio, precisamente porque ao se descer pela segunda vez já se trata de outra água que sobreveio. E também porque nós próprios mudamos: no momento em que completamos uma imersão no rio, já nos tornamos diferentes de como éramos quando nos movemos para nele imergir. Dessa forma, Heráclito pode muito bem dizer que nós entramos e não entramos no mesmo rio. E pode dizer também que nós *somos* e *não somos*, porque, para ser aquilo que *somos* em determinado momento, devemos *não-ser-mais* aquilo que éramos no momento anterior, do mesmo modo que, para *continuarmos a ser*, devemos continuamente *não-ser-mais* aquilo que somos em cada momento. E isso, segundo Heráclito, vale para *toda realidade*, sem exceção. Textos 7 8

3 A doutrina da "harmonia dos contrários"

Todavia, para Heráclito, isso é apenas a constatação de base, o ponto de partida para outras inferências, ainda mais profundas e argutas. O devir ao qual tudo está destinado caracteriza-se por contínua passagem de um contrário ao outro: as coisas frias se aquecem, as quentes se resfriam, as úmidas secam, as secas tornam-se úmidas, o jovem envelhece, o vivo morre, mas daquilo que está morto renasce outra vida jovem, e assim por diante. Há, portanto, guerra perpétua entre os contrários que se aproximam. Mas, como toda coisa só tem realidade precisamente no devir, a *guerra* (entre os opostos) se revela essencial: "A guerra é mãe de todas as coisas e de todas as coisas é rainha." Trata-se, porém, de uma guerra que, ao mesmo tempo, é paz, e de um contraste que é, ao mesmo tempo, harmonia. O perene escorrer de todas as coisas e o devir universal revelam-se como *harmonia de contrários,* ou seja, como perene pacificação de beligerantes, permanente conciliação de contendores (e vice-versa): "Aquilo que é oposição se concilia, das coisas diferentes nasce a mais bela harmonia e tudo se gera por meio de contrastes"; "*harmonia dos contrários,* como a harmonia do arco e da lira." Somente em contenda entre si é que os contrários dão sentido específico um ao outro: "A doença torna doce a saúde, a fome torna doce a saciedade e o cansaço torna doce o repouso"; "não se conheceria sequer o nome da justiça, se não existisse a ofensa."

Essa "harmonia" e "unidade dos opostos" é o "princípio" e, portanto, Deus ou o divino: "Deus é dia-noite, é inverno-verão, é guerra-paz, é saciedade-fome." Texto 9

4 Identificação do "princípio" com o fogo e com a inteligência

Heráclito indicou o fogo como "princípio" fundamental, e considerou todas as coisas como transformações do fogo. Também é evidente por que Heráclito atribuiu ao fogo a "natureza" de todas as coisas: o fogo expressa de modo exemplar as características de mudança contínua, do contraste e da harmonia. Com efeito, o fogo está continuamente em movimento, é vida que vive da morte do combustível, é contínua transformação deste em cinzas, fumaça e vapores, é perene "necessidade e saciedade", como diz Heráclito a respeito de seu Deus.

Esse fogo é como "raio que governa todas as coisas". E aquilo que governa todas as coisas é "*inteligência*", é "*razão*", é "*logos*", é "*lei racional*". Assim, a *idéia de inteligência,* que nos filósofos de Mileto estava apenas implícita, associa-se expressamente ao "princípio" de Heráclito. Um fragmento particularmente significativo sela a nova posição de Heráclito: "O Uno, o único sábio, quer e não quer ser chamado Zeus." Não quer ser chamado Zeus se por Zeus se entende o deus de formas humanas próprio dos gregos; quer ser chamado Zeus se por esse nome se entende o Deus e o ser supremo.

Em Heráclito já emerge uma série de elementos relativos à verdade e ao conhecimento. É preciso estar atento em relação aos sentidos, pois estes se detêm na aparência das coisas. E também é preciso precaver-se quanto às *opiniões* dos homens, que estão baseadas nas aparências. A Verdade consiste em captar, para além dos sentidos, a inteligência que governa todas as coisas. E Heráclito sente-se como o profeta dessa inteligência — daí o caráter oracular de suas sentenças e o caráter hierático de seu discurso. Texto 10

5 Natureza da alma e destino do homem

Devemos ressaltar uma última idéia. Apesar da disposição geral de seu pensamento, que o levava a interpretar a alma como fogo e, portanto, a interpretar a alma sábia como a mais seca, fazendo a insensatez coincidir com a umidade, Heráclito escreveu, sobre a alma, uma das mais belas sentenças que chegaram até nós: "Jamais poderás encontrar os limites da alma, por mais que percorras seus caminhos, tão profundo é o seu *logos.*" Mesmo no âmbito de um horizonte "físico", Heráclito, com a idéia da dimensão infinita da alma, abre uma fresta em direção a algo ulterior e, portanto, não físico. Mas é apenas uma fresta, embora muito genial.

Parece que Heráclito acolheu algumas idéias dos Órficos, afirmando o seguinte sobre os homens: "Imortais-mortais, mortais-imortais, vivendo a morte daqueles, morrendo a vida daqueles." Essa afirmação parece expressar, na linguagem de Heráclito, a idéia órfica de que a vida do corpo é mortificação da alma e a morte do corpo é vida da alma. Ainda com os Órficos, Heráclito acreditava em castigos e prêmios depois da morte: "Depois da morte, esperam pelos homens coisas que eles não esperam nem imaginam." Entretanto, não podemos estabelecer de que modo Heráclito procurava conectar essas crenças órficas com sua filosofia da *physis.* Texto 11



O filósofo Heráclito, retratado em atitude absorta. Considerado "obscuro" pelos seus aforismos herméticos, deixou-nos máximas de alta sabedoria, como as referentes à natureza e ao destino da alma humana.

III. Os Pitagóricos e o número como "princípio"

• Os Pitagóricos herdam dos predecessores a problemática do princípio, mas a deslocam sobre um plano novo e mais elevado. O princípio da realidade é para os Pitagóricos não um elemento físico, mas o "número".

O princípio das coisas são o número e os elementos dos quais o número deriva → § 2-3

Explicam sua tese em base ao fato de que todos os fenômenos mais significativos (em particular as harmonias musicais, os fenômenos astronômicos, climáticos e biológicos) acontecem segundo regularidade mensurável e exprimível com números. O número, portanto, é causa de cada coisa e determina sua essência e a recíproca relação com as outras.

Para exatidão, segundo os Pitagóricos não são os números enquanto tais o fundamento último da realidade, mas os *elementos do número*, ou seja, o "limite" (princípio determinado e determinante) e o "ilimitado" (princípio indeterminado). Cada número é síntese destes dois elementos: nos números pares prevalece o ilimitado e nos ímpares o limite.

O mundo como kósmos *e as influências órficas* → § 4-5

Se tudo é número, tudo é "ordem" e o universo inteiro aparece como um *kósmos* (termo que significa justamente "ordem") que deriva dos números, e enquanto tal é perfeitamente cognoscível também nas suas partes.

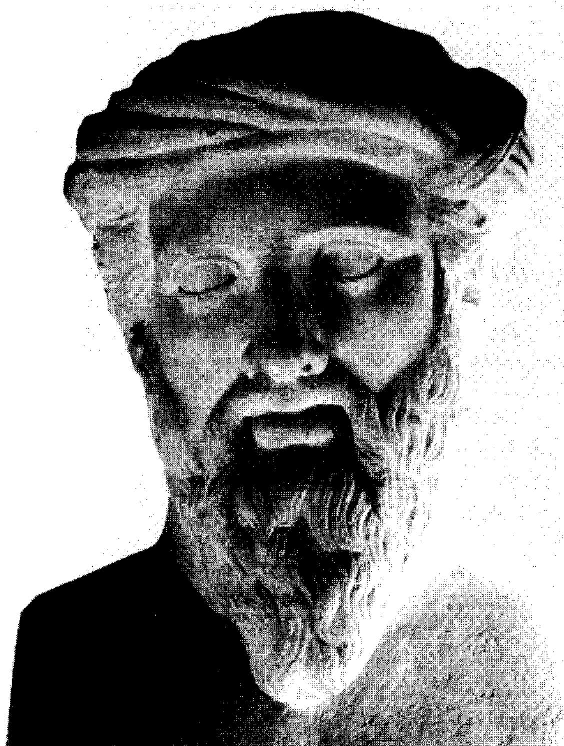
Os Pitagóricos derivaram do Orfismo tanto o conceito de metempsicose quanto o conceito de vida como expiação/purificação para poder retornar junto aos deuses, mas atribuíram a virtude catártica não a ritos e práticas, como queriam os Órficos, mas ao conhecimento e à ciência, isto é, à "vida contemplativa" em grau supremo – chamada "vida pitagórica" – a qual eleva o homem e o leva à contemplação da verdade.

1 Pitágoras e os "assim chamados Pitagóricos"

Pitágoras nasceu em Samos. O apogeu de sua vida ocorre em torno de 530 a.C. e sua morte no início do séc. V a.C. Crotona foi a cidade em que Pitágoras mais operou. Mas as doutrinas pitagóricas também tiveram muita difusão em inúmeras outras cidades da Itália meridional e da Sicília: de Sibari a Reggio, de Locri a Metaponto, de Agrigento a Catânia. Além de filosófica e religiosa, como vimos, a influência dos Pitagóricos também foi notável no campo político. O ideal político pitagórico era uma forma de aristocracia baseada nas novas camadas dedicadas especialmente ao comércio, que, como já dissemos, haviam alcançado elevado nível nas colônias, antes ainda do que na mãe-pátria. Conta-se que os crotonienses, temendo que Pitágoras quisesse tornar-se tirano da cidade, incendiaram o prédio em que ele se reunira com seus discípulos. Segundo algumas fontes, Pitágoras teria morrido nessas circunstâncias; segundo outros, porém, conseguiu fugir, vindo a morrer em Metaponto.

Muitos escritos são atribuídos a Pitágoras, mas os que chegaram até nós com seu nome são falsificações de épocas posteriores. É possível que seu ensinamento tenha sido apenas (ou predominantemente) oral.

Podemos dizer muito pouco, talvez pouquíssimo, sobre o pensamento original desse pensador. As numerosas *Vidas de Pitágoras* posteriores não têm credibilidade histórica, porque logo depois de sua morte (e talvez já nos últimos anos de sua vida), aos olhos de seus seguidores, nosso filósofo já perdera os traços humanos; era venerado quase como um nume e sua palavra tinha quase valor de oráculo. A expressão com que se referiam à sua doutrina tornou-se muito famosa: "ele o disse" (*autòs épha; ipse dixit*). Já Aristóteles não tinha à disposição elemen-



Pitágoras, que viveu entre a segunda metade do séc. VI e os inícios do V a.C., foi o fundador da matemática grega e o criador da "vida contemplativa", que foi chamada por seus seguidores, com simbólica consagração do seu nome, também "vida pitagórica" (Roma, Museus Capitolinos).

tos que lhe permitissem distinguir Pitágoras de seus discípulos, e falava dos "assim chamados Pitagóricos", ou seja, os filósofos "que eram chamados" ou "que se chamavam Pitagóricos", filósofos que procuravam juntos a verdade e que, portanto, não se diferenciavam individualmente.

Não é possível, portanto, falar do pensamento de Pitágoras, considerado individualmente, e sim do pensamento dos Pitagóricos, considerados globalmente.

2 Os números como "princípio"

A pesquisa filosófica refinou-se notavelmente, ao passar das colônias jônicas do Oriente para as colônias do Ocidente, para onde emigraram as antigas tribos jônicas e onde se criara uma têmpera cultural diferente. Com efeito, com clara mudança de perspectiva, os Pitagóricos indicaram o *número* (e os componentes do número) como o "princípio", ao invés da água, do ar ou do fogo.

O mais claro e famoso texto que resume o pensamento dos Pitagóricos é a seguinte passagem de Aristóteles, que se ocupou muito e a fundo desses filósofos: "Os Pitagóricos foram os primeiros que se dedicaram às matemáticas e as fizeram progredir. Nutridos pelas mesmas, acreditaram que os princípios delas fossem os princípios de todas as coisas que existem. E, uma vez que nas matemáticas os números são, por sua natureza, os princípios primeiros, precisamente nos números eles acreditavam ver, mais que no fogo, na terra e na água, muitas semelhanças com as coisas que existem e se geram (...); e, além disso, como viam que as notas e os acordes musicais consistiam em números; e, por fim, como todas as outras coisas, em toda a realidade, pareciam-lhes serem feitas à imagem dos números e que os números fossem aquilo que é primeiro em toda a realidade, pensaram que os elementos do número fossem elementos de todas as coisas, e que todo o universo fosse harmonia e número."

À primeira vista, essa teoria pode causar estupefação. Na realidade, a descoberta de que em todas as coisas existe regularidade matemática, ou seja, numérica, deve ter produzido uma impressão tão extraordinária a ponto de levar à mudança de perspectiva da qual falamos, e que marcou uma etapa fundamental no desenvolvimento espiritual do Ocidente. No entanto, deve ter sido determinante para isso a descoberta de que os sons e a música, à qual os Pitagóricos dedicavam grande atenção como meio de purificação e catarse, são traduzíveis em determinações numéricas, ou seja, em números: a diversidade dos sons produzidos pelos martelos que batem na bigorna depende da diversidade de peso dos martelos (que é determinável segundo um número), ao passo que a diversidade dos sons das cordas de um instrumento musical depende da diversidade de comprimento das cordas (que é analogamente determinável segundo um número). Além disso, os Pitagóricos descobriram as relações harmônicas de oitava, de quinta e de quarta, bem como as leis numéricas que as governam (1 : 2, 2 : 3, 3 : 4).

Não menos importante deve ter sido a descoberta da incidência determinante do número nos fenômenos do universo: são leis numéricas que determinam os anos, as estações, os meses, os dias, e assim por diante. Mais uma vez, são leis numéricas precisas que regulam os tempos da incubação do feto nos animais, os ciclos do desenvolvimento biológico e vários fenômenos da vida.

É compreensível que, impelidos pela euforia dessas descobertas, os Pitagóricos tenham sido levados a encontrar também correspondências inexistentes entre o número e fenômenos de vários tipos. Para alguns Pitagóricos, por exemplo, a justiça, enquanto tem como característica ser uma espécie de contrapartida ou de eqüidade, devia coincidir com o número 4 ou com o número 9 (ou seja, 2 x 2 ou 3 x 3, o quadrado do primeiro número par ou o quadrado do primeiro número ímpar); a inteligência e a ciência, enquanto têm o caráter de persistência e imobilidade, deviam coincidir com o número 1, ao passo que a opinião mutável, que oscila em direções opostas, devia coincidir com o número 2, e assim por diante.

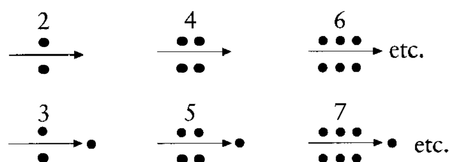
De qualquer modo, é muito claro o processo pelo qual os Pitagóricos chegaram a pôr o *número como princípio de todas as coisas*. Entretanto, o homem contemporâneo talvez tenha dificuldade para compreender profundamente o sentido dessa doutrina, caso não procure recuperar o sentido arcaico do "número". Para nós o número é uma abstração mental e, portanto, ente da razão; para o antigo modo de pensar (até Aristóteles), porém, o número era coisa real e até mesmo a mais real das coisas — e precisamente enquanto tal é que veio a ser considerado o "princípio" constitutivo das coisas. Assim, para eles o número não era um aspecto que nós mentalmente abstraímos das coisas, mas sim a própria realidade, a *physis* das próprias coisas. Texto 12

3 Os elementos dos quais derivam os números

Todas as coisas derivam dos números. Entretanto, os números não são o *primum* absoluto, mas eles mesmos derivam de outros "elementos". Com efeito, os números são uma quantidade (indeterminada) que pouco a pouco se de-termina ou de-limita: 2, 3, 4, 5, 6... ao infinito. Assim, dois elementos constituem o número: um, indeterminado ou ilimitado; e outro, determinante ou limitante. Desse modo, o número nasce "do acordo entre elementos limitantes e elementos ilimitados" e, por sua vez, gera todas as outras coisas.

Todavia, justamente porque são gerados por um elemento indeterminado e um elemento determinante, os números manifestam certa prevalência de um ou outro desses dois elementos: nos números *pares* predomina o *indeterminado* (e, portanto, os números pares são menos perfeitos para os Pitagóricos), ao passo que nos *ímpares* prevalece o elemento *limitante* (e, por isso, são mais perfeitos).

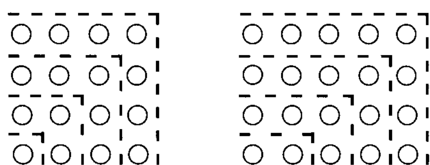
Se nós, com efeito, representarmos um número com pontos geometricamente dispostos (basta pensar no uso arcaico de utilizar pequenos seixos para indicar o número e realizar operações, de onde derivou a expressão "fazer cálculos", bem como o termo "calcular", do latim "calculus", que quer dizer "pedrinha, pequeno seixo"), podemos notar que o número par deixa um campo vazio para a flecha que passa pelo meio e não encontra um limite, o que mostra seu defeito (de ser ilimitado), ao passo que os números ímpares, ao contrário, apresentam sempre uma unidade a mais, que os de-limita e determina:



Além disso, os Pitagóricos consideravam o número ímpar como "masculino" e o par como "feminino".

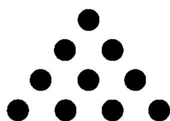
Por fim, consideravam os números pares como "retangulares" e os números ímpares como "quadrados". Com efeito, dispondo em torno do número 1 as unidades que constituem os números ímpares, obtemos quadrados, ao passo que, dispondo de modo análogo as unidades que constituem os números pares, obtemos retângulos, como demonstram as figuras seguintes,

a primeira exemplificando os números 3, 5 e 7, e a segunda os números 2, 4, 6 e 8.



O "um" dos Pitagóricos não é par nem ímpar: é um "parímpar". Tanto é verdade que dele procedem *todos* os números, tanto pares como ímpares: agregado a um par, gera um ímpar; agregado a um ímpar, gera um par. O zero, porém, era desconhecido para os Pitagóricos e para a matemática antiga.

O número perfeito foi identificado com o 10, que visualmente era representado como um triângulo perfeito, formado pelos primeiros quatro números e tendo o número 4 em cada lado (a *tetraktys*):



A representação mostra que o 10 é igual a 1 + 2 + 3 + 4. Mas não é só isso: na década "estão contidos igualmente os pares (quatro pares: 2, 4, 6 e 8) e os ímpares (quatro ímpares: 3, 5, 7, e 9), sem que predomine uma parte". Além disso, "resultam iguais os números primos e não compostos (2, 3, 5 e 7) e os números segundos e compostos (4, 6, 8 e 9)". Também "possui igualdade de múltiplos e submúltiplos: com efeito, há três submúltiplos, até o 5 (2, 3 e 5), e três múltiplos deles, de 6 a 10 (6, 8 e 9)". Ademais, "no 10 estão todas as relações numéricas: a de igualdade, a de menos-mais, a de todos os tipos de números, os lineares, os quadrados e os cúbicos. Com efeito, o 1 equivale ao ponto, o 2 à linha, o 3 ao triângulo, o 4 à pirâmide — e todos esses números são princípios e elementos primos das realidades a eles homogêneas". Considere o leitor que esses cômputos são conjecturais e que os intérpretes se dividem muito sobre a questão, uma vez que não é certo que o número 1 seja excetuado nas diversas séries. Na realidade, o 1 é atípico pela razão que acima apontamos.

Foi assim que nasceu a teorização do "sistema decimal" (basta pensar na tábua pitagórica), bem como a codificação da concepção da perfeição do 10, que permanecerá operante por séculos: "O número 10 é perfeito e, segundo a natureza, é justo que todos — tanto nós, gregos, como os outros homens — nos defrontemos com ele em nosso numerar, mesmo sem querer." Texto 13

4 Passagem do número às coisas e fundamentação do conceito de cosmo

Tudo isso leva a uma ulterior conquista fundamental. Se o número é ordem ("acordo entre elementos ilimitados e limitados") e se tudo é determinado pelo número, então *tudo é ordem*. E como "ordem" se diz *kósmos* em grego, os Pitagóricos chamaram o universo de "cosmo", ou seja, "ordem". Nossos testemunhos antigos dizem: "Pitágoras foi o primeiro a chamar de cosmo o conjunto de todas as coisas, por causa da ordem que nele existe. (...) Os sábios (Pitagóricos) dizem que céu, terra, deuses e homens são mantidos juntos pela ordem (...) e é precisamente por tal razão que eles chamam esse todo de 'cosmo', ou seja, ordem."

É dos Pitagóricos a idéia de que os céus, girando, precisamente segundo o número e a harmonia, produzem "celeste música de

● **Harmonia.** É um conceito tipicamente helênico, que os gregos estendiam não só ao mundo em seu conjunto, mas também à alma humana e aos seus produtos (arte, literatura, política).
Por mais que tivesse sido tematizado pela primeira vez por Heráclito como "harmonia dos contrários", assumiu sua mais completa explicitação nos Pitagóricos, para os quais todo o cosmo é harmonia, porque é ordenado pelos números e por aquilo que a eles está ligado.
O pitagórico Filolau dizia: "Tudo nasce da necessidade e da harmonia".

esferas, belíssimos concertos, que nossos ouvidos não percebem ou não sabem mais distinguir, por estarem habituados desde sempre a ouvi-los".

Com os Pitagóricos o pensamento humano realizou um passo decisivo: o mundo deixou de ser dominado por obscuras e indecifráveis forças, tornando-se número, que expressa ordem, racionalidade e verdade. Como afirma Filolau: "Todas as coisas que se conhecem têm número: sem este, não seria possível pensar nem conhecer nada. (...) Jamais a mentira sopra contra o número."

Com os Pitagóricos o homem aprendeu a ver o mundo com outros olhos, ou seja, como *a ordem perfeitamente penetrável pela razão.* Texto 14

Pitágoras, o Orfismo e a "vida pitagórica"

Conforme dissemos, a ciência pitagórica era cultivada como meio para alcançar um fim. O fim consistia na prática de um tipo de vida apto a purificar e a libertar a alma do corpo.

Pitágoras parece ter sido o primeiro filósofo a sustentar a doutrina da *metempsicose,* ou seja, a doutrina segundo a qual a alma, devido a uma culpa originária, é obrigada a reencarnar-se em sucessivas existências corpóreas (e não apenas em forma humana, mas também em formas animais) para expiar aquela culpa. Os testemunhos antigos registram, entre outras coisas, que ele dizia recordar-se de suas vidas anteriores. Como sabemos, a doutrina provém dos Órficos. Mas os Pitagóricos modificaram o Orfismo, ao menos no ponto essencial que agora exemplificamos. O fim da vida é libertar a alma do corpo, e para alcançar tal fim é preciso purificar-se. E foi precisamente na escolha dos instrumentos e meios de purificação que os Pitagóricos se diferenciaram claramente dos Órficos.

Uma vez que o fim último era o de voltar a viver entre os deuses, os Pitagóricos introduziram o conceito do reto agir humano como tornar-se "seguidor de Deus", como viver em comunhão com a divindade. Conforme registra um antigo testemunho: "Tudo o que os Pitagóricos definem sobre o fazer e o não fazer tem em vista a comunhão com a divindade: esse é o princípio e toda a vida deles se ordena a esse objetivo de deixar-se guiar pela divindade."

Desse modo, os Pitagóricos foram os iniciadores daquele tipo de vida que se chamaria (ou que eles próprios já chamavam) de *bíos theoretikós*, "vida contemplativa", ou seja, uma vida dedicada à busca da verdade e do bem através do conhecimento, que é a mais alta "purificação" (comunhão com o divino). Platão daria a esse tipo de vida a sua mais perfeita expressão no *Górgias,* no *Fédon* e no *Teeteto.* Textos 15 16

● **Metempsicose.** É assim chamada a doutrina que admite a transmigração da alma em mais corpos. Subentende em geral uma concepção negativa do corpo (dualismo antropológico) e um ideal ético que tende a purificar a alma e a separá-la o mais possível do corpo.
Os Órficos foram os primeiros a introduzir esta crença, e em seguida os Pitagóricos a tornaram própria. Mas nesta assunção modificaram o conceito de purificação, não mais confiando-a às práticas rituais, mas à ciência – sobretudo à matemática –, enquanto purifica e eleva a alma.

IV. Xenófanes de Cólofon

A nova concepção de Deus e do divino
→ § 1-3

• Xenófanes de Cólofon (nascido por volta de 570 a.C.) critica pela primeira vez de modo sistemático e radical toda forma de antropomorfismo. Indica o elemento "terra" como princípio, não porém de todo o cosmo, e sim do nosso planeta.

1 Xenófanes não foi o fundador da Escola de Eléia

Xenófanes nasceu na cidade jônica de Cólofon, em torno de 570 a.C. Por volta dos vinte e cinco anos de idade, emigrou para as colônias itálicas, na Sicília e na Itália meridional. Depois continuou viajando, sem moradia fixa, até idade bem avançada, cantando como aedo suas próprias composições poéticas, das quais alguns fragmentos chegaram até nós.

Tradicionalmente Xenófanes foi considerado fundador da Escola de Eléia, mas isso com base em interpretações incorretas de alguns testemunhos antigos. No entanto, ele próprio nos diz que ainda era andarilho sem morada fixa até a idade de noventa e dois anos. Ademais, sua problemática é de caráter teológico e cosmológico, ao passo que os eleatas, como veremos, fundaram a problemática ontológica. Assim, justamente, Xenófanes é hoje considerado pensador independente, tendo apenas algumas afinidades muito genéricas com os eleatas, mas certamente sem ligação com a fundação da Escola de Eléia.

2 Crítica à concepção tradicional dos deuses

O tema central desenvolvido nos versos de Xenófanes é constituído sobretudo pela crítica à concepção dos deuses que Homero e Hesíodo haviam fixado de modo exemplar e que era própria da religião pública e do homem grego em geral. Nosso filósofo identifica de modo perfeito o erro de fundo do qual brotam todos os absurdos ligados a tal concepção. E esse erro consiste no antropomorfismo, ou seja, em atribuir aos deuses formas exteriores, características psicológicas e paixões iguais ou análogas às que são próprias dos homens, apenas quantitativamente mais notáveis, mas não qualitativamente diferentes. Agudamente, Xenófanes objeta que se os animais tivessem mãos e pudessem fazer imagens de deuses, os fariam em forma de animal, assim como os Etíopes, que são negros e têm o nariz achatado, representam seus deuses negros e com o nariz achatado, ou os Trácios, que têm olhos azuis e cabelos ruivos, representam seus deuses com tais características. Mas, o que é ainda mais grave, os homens também tendem a atribuir aos deuses tudo aquilo que eles mesmos fazem, não só o bem, mas também o mal, e isso é inteiramente absurdo.

Assim, de um só golpe são contestados, do modo mais radical, não só a credibilidade dos deuses tradicionais, mas também a de seus aclamados cantores. Os grandes poetas, sobre os quais os gregos tradicionalmente se haviam formado espiritualmente, agora declaram-se porta-vozes de mentiras.

De modo análogo, Xenófanes também demitiza as várias explicações míticas dos fenômenos naturais que, como sabemos, atribuíam-se a deuses. Por exemplo, a deusa Íris (o arco-íris) é demitizada e identificada racionalmente com "uma nuvem, purpúrea, violácea, verde de se ver".

A breve distância de seu nascimento, a filosofia mostra a sua forte carga inovadora, desmontando crenças seculares que se consideravam muito sólidas, mas somente porque se enraíza no modo de pensar e de sentir tipicamente helênico; contesta-lhes qualquer validade e revoluciona inteiramente o modo de ver Deus que fora próprio do homem antigo. Depois das críticas de Xenófanes, o homem ocidental não poderá nunca mais conceber o divino segundo formas e medidas humanas.

Mas as categorias de que Xenófanes dispunha para criticar o antropomorfismo e denunciar a falácia da religião tradicional eram as categorias derivadas da filosofia da *physis* e da cosmologia jônica. Por conseguinte, é compreensível que ele, depois de negar com argumentos muito adequados que Deus possa ser concebido com formas humanas, acaba afirmando que Deus é o cosmo, o qual "é uno, Deus, superior entre os deuses e os homens, nem por figura nem por pensamento semelhante aos homens".

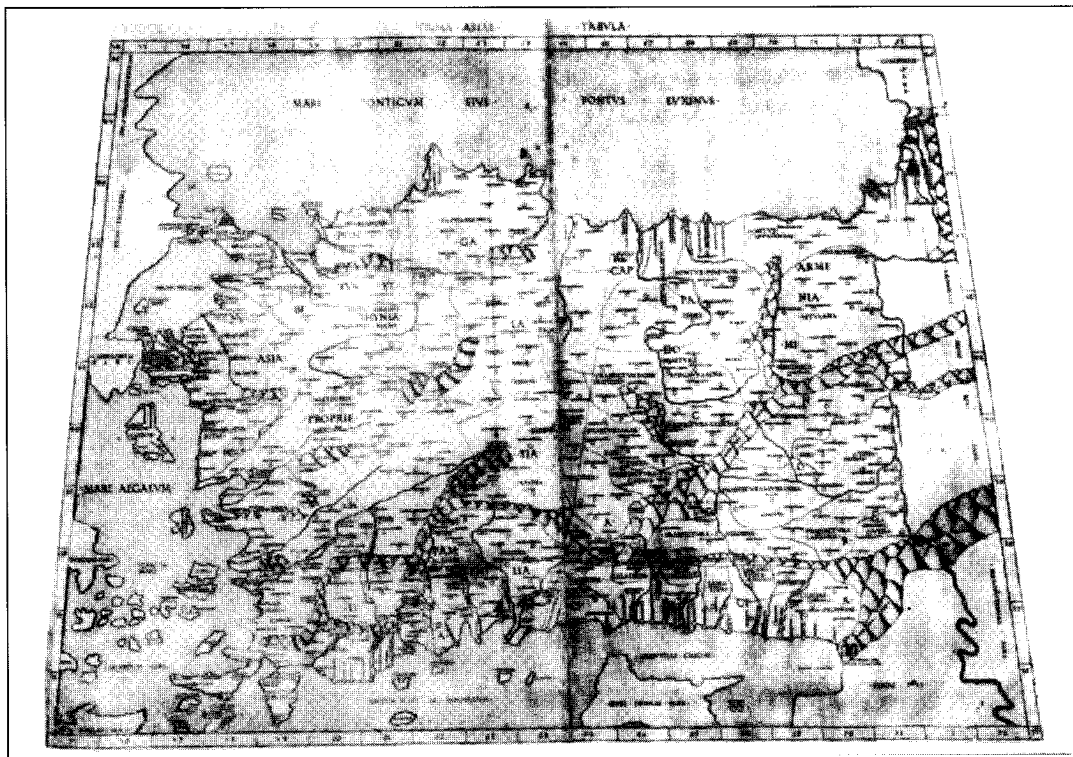
Se o Deus de Xenófanes é o Deus-cosmo, então podemos compreender claramente as outras afirmações do filósofo, ou seja, de que Deus "tudo vê, tudo pensa, tudo ouve"; mas "sem esforço, com a força de sua mente, tudo faz vibrar"; e que, por fim, "permanece sempre no mesmo lugar sem se mover de modo algum, pois não lhe é próprio andar ora em um lugar, ora em outro".

Em resumo: o ver, o ouvir, o pensar e a onipotente força que tudo faz vibrar junto com sua estabilidade, são atribuídos a Deus, não em uma dimensão humana, e sim em uma *dimensão cosmológica*. Textos 17 18

3 Terra e água como princípios

Essa visão não contrasta com as informações dos antigos de que Xenófanes pôs a terra como "princípio", nem com suas precisas afirmações: "Tudo nasce da terra e na terra termina"; "Todas as coisas que nascem e crescem são terra e água".

Tais afirmações, com efeito, não se referem ao cosmo inteiro, que não nasce, não morre e não entra em devir, e sim à esfera da nossa terra. E Xenófanes ainda apresenta provas bastante inteligentes de suas afirmações, como a presença de fósseis marinhos nas montanhas, sinal de que houve uma época em que além de terra, existiu água nesses lugares.



Xenófanes de Cólofon é conhecido principalmente pela sua crítica da concepção antropomórfica dos deuses. Com ele o logos *filosófico mostra sua incisividade na crítica construtiva da concepção mitológica do Divino. Na imagem reproduz-se a Ásia Menor assim como é descrita em um códice grego da* Geografia *de Ptolomeu, do séc. XIV, conservado na Biblioteca Ambrosiana de Milão. Na parte meridional da costa ocidental encontra-se a região da Jônia onde nasceu Xenófanes.*

V. Os Eleatas e a descoberta do ser

• Parmênides de Eléia (sécs. VI-V a.C.), fundador da Escola eleática, no seu poema *Sobre a natureza*, que se tornou célebre, descreve três vias de pesquisa:

1) a da verdade absoluta;
2) a das opiniões falazes;
3) a da opinião plausível.

Parmênides: o ser não pode não ser, o não-ser não pode ser e o devir não existe → § 1

A *primeira via* afirma que "o ser existe e não pode não existir", e que "o não-ser não existe", e disso tira toda uma série de conseqüências. Primeiramente, fora do ser não existe nada e, portanto, também o pensamento é ser (não é possível, para Parmênides, pensar o nada); em segundo lugar, o ser é não-gerado (porque de outro modo deveria derivar do não-ser, mas o não-ser não existe); em terceiro lugar, é incorruptível (porque de outro modo deveria terminar no não-ser). Além disso, não tem passado nem futuro (de outro modo, uma vez passado, não existiria mais, ou, na espera de ser no futuro, ainda não existiria), e portanto existe em um eterno presente, é imóvel, é homogêneo (todo igual a si, porque não pode existir mais ou menos ser), é perfeito (e portanto pensável como esferiforme), é limitado (enquanto no limite se via um elemento de perfeição) e uno. Portanto, aquilo que os sentidos atestam como em devir e múltiplo, e conseqüentemente tudo aquilo que eles testemunham, é falso.

A *segunda via* é a do erro, a qual, confiando nos sentidos, admite que exista o devir, e cai, por conseguinte, no erro de admitir a existência do não-ser.

A *terceira via* procura certa mediação entre as duas primeiras, reconhecendo que também os opostos, como a "luz" e a "noite", devam identificar-se no ser (a luz "é", a noite "é", e portanto ambas "são", ou seja, coincidem no ser). Os testemunhos dos sentidos devem, portanto, ser radicalmente repensados e redimensionados em nível de razão.

• Zenão de Eléia (sécs. VI-V a.C.), discípulo de Parmênides, defendeu a teoria do mestre, e em particular a tese da não existência do movimento e da multiplicidade, mostrando a inconsistência e a contraditoriedade das posições dos adversários (ou seja, daqueles que admitiam a pluralidade e o movimento das coisas).

Zenão: os absurdos em que cai quem admite multiplicidade e movimento → § 2

Criou o método da "refutação dialética" da tese oposta à tese que se quer sustentar, aquilo que depois se chamará de "demonstração pelo absurdo".

Muito famosos se tornaram alguns argumentos seus, em particular o chamado "de Aquiles" e o "da flecha".

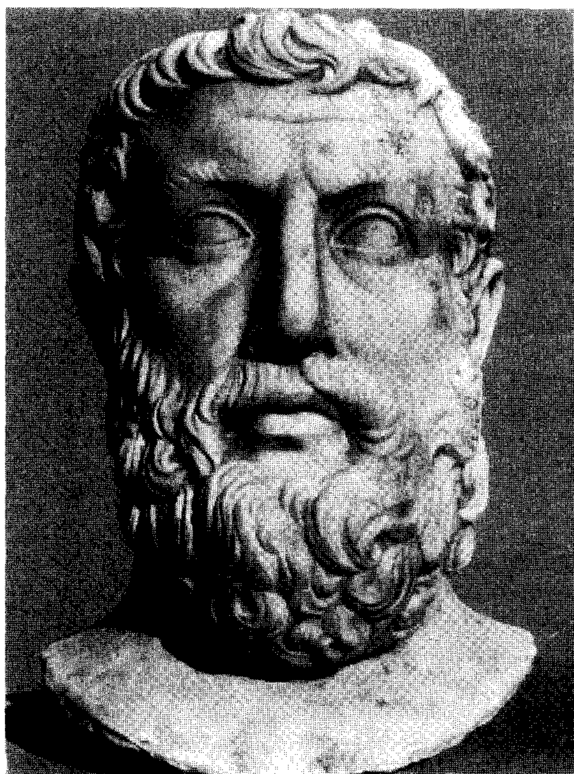
• Melisso de Samos (sécs. VI-V a.C.) desenvolve e completa o pensamento de Parmênides. Sustenta que o ser é *infinito* tanto espacialmente, enquanto não existe nada que o possa delimitar, como numericamente, enquanto é uno e tudo, e também cronologicamente, enquanto "sempre era e sempre será". Por estes motivos é definido também "incorpóreo", acentuando o fato de que ele é privado das formas e dos limites que determinam os corpos (é privado, isto é, das conotações que caracterizam os corpos enquanto tais).

Melisso: o ser é uno, infinito, incorpóreo → § 3

1 Parmênides e seu poema sobre o ser

Parmênides nasceu em Eléia (hoje Velia, entre Punta Licosa e Cabo Palinuro) na segunda metade do séc. VI a.C. e morreu em meados do séc. V a.C. Em Eléia fundou a Escola chamada justamente Eleática, destinada a ter grande influência sobre o pensamento grego. O pitagórico Amínias encaminhou-o para a filosofia. Diz-se que foi político ativo, dotando a cidade de boas leis. Do seu poema *Sobre a natureza* sobreviveram até nossos dias o prólogo inteiro, quase toda a primeira parte e fragmentos da segunda.

No âmbito da filosofia da *physis*, Parmênides se apresenta como inovador radical e, em certo sentido, como pensador revolucionário. Efetivamente, com ele, a cosmologia recebe como que um profundo e benéfico abalo do ponto de vista conceitual, transformando-se em uma *ontologia* (teoria do ser).



Parmênides, que viveu em Eléia entre a segunda metade do séc. VI a.C. e a primeira metade do séc. V a.C., é o fundador da Escola eleática e o pai da ontologia ocidental.

Parmênides põe sua doutrina na boca de uma deusa que o acolhe benignamente. (Ele imagina ser levado à deusa por um carro puxado por velozes cavalos e em companhia das filhas do Sol, que, alcançando primeiro o portão que leva às sendas da Noite e do Dia, convencem a Justiça, severa guardiã, a abri-lo e depois, ultrapassando a soleira fatal, é guiado até a meta final.)

A deusa (que, sem dúvida, simboliza a verdade que se revela) indica três vias:

1) a da verdade absoluta;

2) a das opiniões falazes (a *doxa* falaz), ou seja, a da falsidade e do erro;

3) finalmente, uma via que se poderia chamar da opinião plausível (a *doxa* plausível).

Percorreremos esses caminhos junto com Parmênides. Texto 19

1.1 A primeira via

O grande princípio de Parmênides, que é o próprio princípio da verdade (o "sólido coração da verdade robusta"), é este: *o ser é e não pode não ser; o não-ser não é e não pode ser de modo nenhum.*

"Ser" e "não-ser", portanto, são tomados no significado integral e unívoco: o ser é o *positivo puro* e o não-ser é o *negativo puro*, um é o absoluto contraditório do outro.

De que modo Parmênides justifica esse seu grande princípio?

A argumentação é muito simples: tudo aquilo que alguém pensa e diz, *é*. Não se pode pensar (e, portanto, dizer) a não ser pensando (e, portanto, dizendo) aquilo que é. Pensar o nada significa não pensar de fato, e dizer o nada significa não dizer nada. Por isso, o nada é impensável e indizível. Assim, pensar e ser coincidem: "...pensar e ser é o mesmo".

Há muito que os intérpretes apontaram nesse princípio de Parmênides a primeira grande formulação do princípio da não-contradição, isto é, daquele princípio que afirma a impossibilidade de que os contraditórios coexistam ao mesmo tempo. E os dois contraditórios supremos são precisamente o "ser" e o "não-ser"; se existe o *ser*, é necessário que não exista o *não-ser*. Parmênides descobriu esse princípio sobretudo em sua valência ontológica; posteriormente, ele seria estudado também em suas valên-

cias lógicas, gnosiológicas e lingüísticas, constituindo o pilar principal de toda a lógica do Ocidente.

Tendo presente esse significado integral e unívoco com o qual Parmênides entende o ser e o não-ser e, portanto, o princípio da não-contradição, pode-se compreender muito bem os "sinais" ou as "conotações" essenciais, ou seja, os atributos estruturais do ser que, no poema, são pouco a pouco deduzidos com uma lógica férrea e com uma lucidez absolutamente surpreendente, a ponto de Platão ainda sentir seu fascínio, chegando a denominar nosso filósofo de "venerando e terrível".

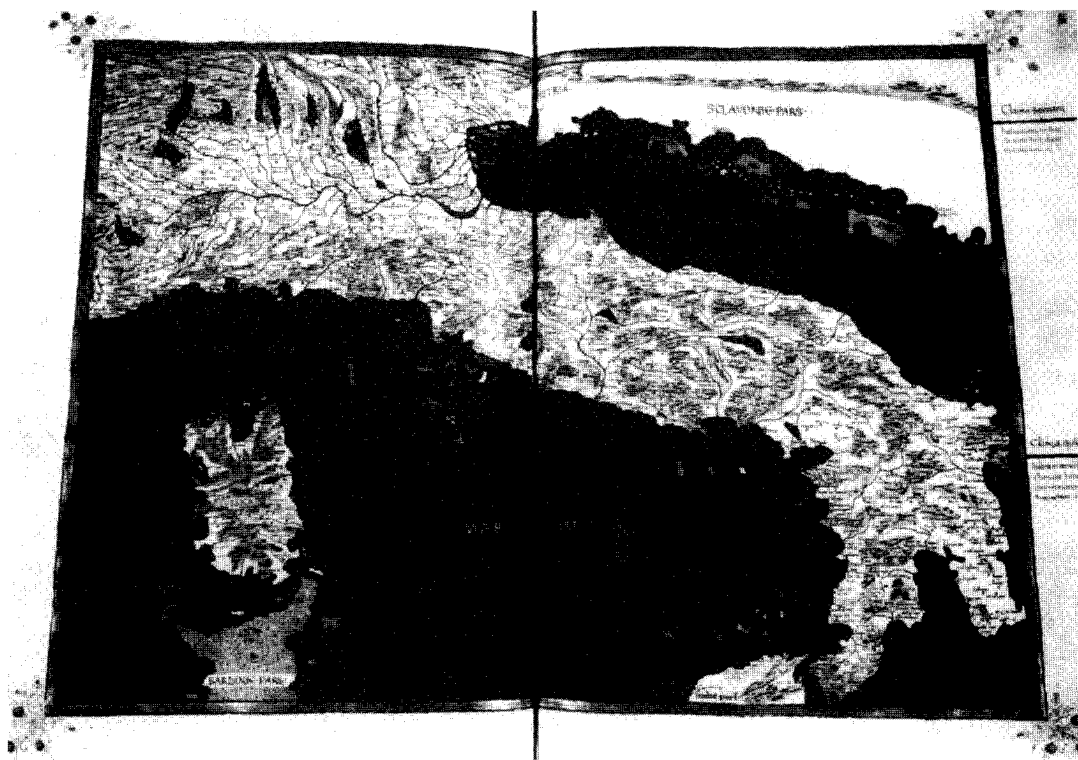
Em primeiro lugar, o ser é "não-gerado" e "incorruptível". É não-gerado visto que, se fosse gerado, deveria ter derivado de um não-ser, o que seria absurdo, dado que o não-ser não existe, ou então deveria ter derivado do ser, o que é igualmente absurdo, porque então ele já existiria. E por essas mesmas razões também é impossível que o ser se corrompa.

O ser não tem, conseqüentemente, um "passado", porque o passado é aquilo que *não existe mais*, nem um "futuro", que *ainda não existe*, mas é "presente" eterno, sem início nem fim.

Por conseguinte, o ser é também imutável e imóvel, porque tanto a mobilidade quanto a mudança pressupõem um não-ser para o qual deveria se mover ou no qual deveria se transformar. Assim, o ser de Parmênides é "todo igual"; "o ser se amalgama com o ser", sendo impensável um "mais de ser" ou um "menos de ser", que pressuporiam uma incidência do não-ser.

Aliás, várias vezes Parmênides proclama seu ser como limitado e finito, no sentido de que é "completo" e "perfeito". E a igualdade absoluta, a finitude e a completude lhe sugerem a idéia de esfera, ou seja, a figura que já para os Pitagóricos indicava a perfeição.

Tal concepção do ser postulava também o atributo da *unidade*, que Parmênides menciona de passagem, mas que será levado ao primeiro plano sobretudo por seus discípulos.



Em Eléia, na atual Basilicata, nasce Parmênides, ao redor do qual constituiu-se a Escola eleática, uma das mais significativas expressões do pensamento antigo.
Na imagem é reproduzida a Itália como descrita em um códice grego, do séc. XIV, da Geografia *de Ptolomeu, conservado na Biblioteca Ambrosiana de Milão.*

A única verdade, portanto, é o ser não-gerado, incorruptível, imutável, imóvel, igual, esferiforme e uno. Todas as outras coisas não passam de nomes vãos:

"...por isso todos só nomes serão,
postos pelos mortais,
convictos de que eram verdadeiros:
nascer e perecer, ser e não-ser,
trocar de lugar e tornar-se luminosa cor".

Texto 20

1.2 A segunda via

O caminho da verdade é o caminho da razão (a senda do dia), ao passo que o caminho do erro, substancialmente, é o caminho dos sentidos (a senda da noite). Com efeito, os sentidos pareceriam atestar o não-ser, à medida que parecem atestar a existência do nascer e do morrer, do movimento e do devir. Por isso, a deusa exorta Parmênides a não se deixar enganar pelos sentidos e pelo hábito que eles criam, contrapondo aos sentidos a razão e seu grande princípio:

"Afasta o pensamento
desse caminho de busca
e que o hábito nascido
de muitas experiências humanas
não te force, nesse caminho,
a usar o olho que não vê,
o ouvido que retumba e a língua:
mas, com o pensamento, julga a prova
que te foi fornecida com múltiplas refutações.
Um só caminho resta ao discurso:
que o ser existe".

É evidente que anda pelo caminho do erro não só quem expressamente diz que "o não-ser existe", mas também quem crê poder admitir juntos o ser e o não-ser e quem crê que as coisas passem do ser ao não-ser e vice-versa. Com efeito, essa posição (que é obviamente a mais difundida) inclui estruturalmente a anterior. Em suma: o caminho do erro resume todas as posições daqueles que, de qualquer modo, admitem expressamente ou fazem raciocínios que impliquem o não-ser, que, como vimos, *não existe,* porque impensável e indizível.

1.3 A terceira via

Mas a deusa fala também de um terceiro caminho, o das "aparências plausíveis". Resumidamente, Parmênides teve de reconhecer a liceidade de certo tipo de discurso que procurasse dar conta dos fenômenos e da aparência das coisas, com a condição de que tal discurso não se voltasse contra o grande princípio e não admitisse, juntos, o ser e o não-ser. Assim, entende-se por que, na segunda parte do poema (infelizmente, perdida em grande parte), a deusa fizesse uma exposição completa do "ordenamento do mundo conforme ele aparece".

Mas como é possível dar conta dos fenômenos de modo plausível sem contrapor-se ao grande princípio?

As cosmogonias tradicionais foram construídas com base na dinâmica dos opostos, dos quais um fora concebido como positivo e como ser e o outro como negativo e como não-ser. Ora, segundo Parmênides, o erro está em não se ter compreendido que os opostos se devem pensar como incluídos na *unidade superior do ser:* ambos os opostos são "ser". Assim, Parmênides tenta uma dedução dos fenômenos, partindo da dupla de opostos "luz" e "noite", mas proclamando que "com nenhuma das duas está o nada", ou seja, que ambas são "ser".

Os fragmentos que nos chegaram são muito escassos para que possamos reconstruir as linhas dessa dedução do mundo dos fenômenos. Entretanto, está claro que nela, assim como o não-ser estava eliminado, também estava eliminada a morte, que é uma forma de não-ser. Efetivamente, sabemos que Parmênides atribuía sensibilidade ao cadáver, mais precisamente "sensibilidade para o frio, para o silêncio e para os elementos contrários". O que significa que o cadáver, na realidade, não é tal. A obscura "noite" (o frio) em que o cadáver se encontra não é o não-ser, isto é, o nada; por isso, o cadáver permanece no ser e, de alguma forma, continua a sentir e, portanto, a viver.

É evidente, porém, que essa tentativa destinava-se a chocar-se contra insuperáveis aporias (isto é, problemas). Uma vez reconhecidas como "ser", *luz* e *noite* (e os opostos em geral) deviam perder qualquer caráter diferenciador e tornar-se idênticas, precisamente porque ambas são "ser" e o ser é "todo idêntico". O ser de Parmênides não admite diferenciações quantitativas nem qualitativas. Assim, enquanto assumidos no ser, os fenômenos não só se encontram igualizados, mas também imobilizados, como que petrificados na fixidez do ser.

Desse modo, o grande princípio de Parmênides, assim como foi por ele formu-

lado, salvava o ser, mas não os fenômenos. E isso ficará ainda mais claro nas posteriores deduções dos discípulos.

2 Zenão e o nascimento da dialética

2.1 Zenão e a defesa dialética de Parmênides

As teorias de Parmênides devem ter causado grande espanto e suscitado vivas polêmicas. Mas como, partindo do princípio já exposto, as conseqüências se impõem necessariamente e, portanto, suas teorias se tornam irrefutáveis, os adversários preferem adotar outro caminho, isto é, mostrar no concreto, com exemplos bem evidentes, que o *movimento* e a *multiplicidade* são inegáveis.

Quem procurou responder a essas tentativas foi Zenão, nascido em Eléia entre o fim do séc. VI e o princípio do séc. V a.C. Zenão foi homem de natureza singular, tanto na doutrina como na vida. Lutando pela liberdade contra um tirano, foi aprisionado. Submetido à tortura para confessar os nomes dos companheiros com os quais tramara o complô, cortou a língua com os próprios dentes e a cuspiu na face do tirano. Já uma variante da tradição diz que ele denunciou os mais fiéis partidários do tirano e, desse modo, fez com que fossem eliminados pela própria mão do tirano que, assim, se autoisolou e se autoderrotou. Essa narração reflete maravilhosamente o procedimento dialético que Zenão seguiu na filosofia. De seu livro só nos chegaram alguns fragmentos e testemunhos.

Zenão, portanto, enfrentou de peito aberto as refutações dos adversários e as tentativas de ridicularizar Parmênides. O procedimento que adotou consistiu em fazer ver que as conseqüências derivadas dos argumentos apresentados para refutar Parmênides eram ainda mais contraditórias e ridículas do que as teses que pretendiam refutar. Ou seja, Zenão descobriu a refutação da refutação, isto é, a demonstração por absurdo. Mostrando o absurdo em que caíam as teses opostas ao Eleatismo, estava defendendo o próprio Eleatismo. Desse modo, Zenão fundou o método da dialética, usando-o com tal habilidade que maravilhou os antigos.

Seus argumentos mais conhecidos são os que refutam o movimento e a multiplicidade. Comecemos pelos primeiros.

2.2 Os argumentos de Zenão contra o movimento

Pretende-se (contra Parmênides) que, movendo-se de um ponto de partida, um corpo possa alcançar a meta estabelecida. No entanto, isso não é possível. Com efeito, antes de alcançar a meta, tal corpo deveria percorrer a metade do caminho que deve percorrer e, antes disso, a metade da metade e, antes, a metade da metade da metade, e assim por diante, ao infinito (a metade da metade da metade... nunca chega ao zero).

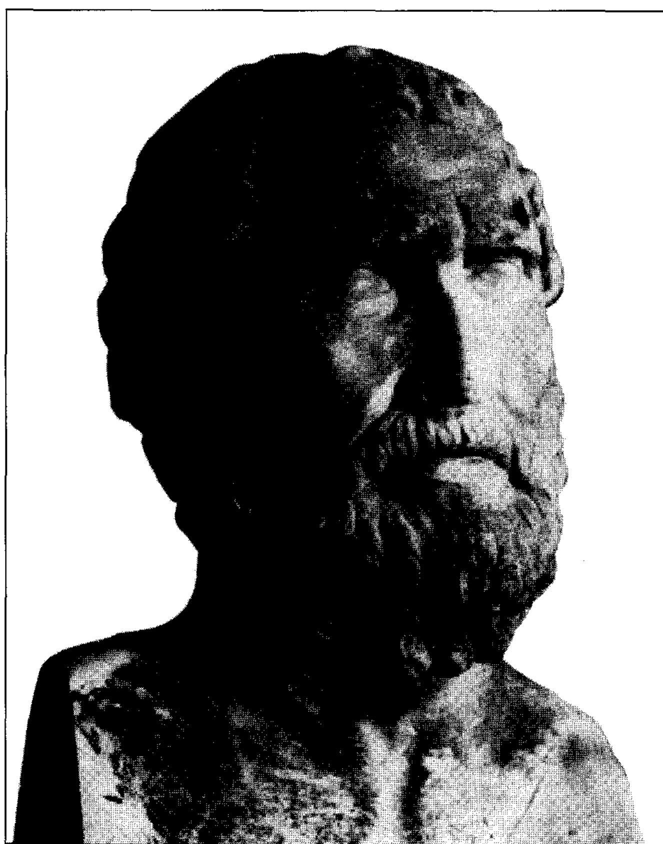
Esse é o primeiro argumento, chamado "da dicotomia". Não menos famoso é o "de Aquiles", o qual demonstra que Aquiles, conhecido por ser "o pé veloz", nunca poderá alcançar a tartaruga, conhecida por ser muito lenta. Com efeito, caso se admitisse o oposto, se apresentariam as mesmas dificuldades vistas no argumento anterior.

Um terceiro argumento, chamado "da flecha", demonstrava que uma flecha lançada do arco, que a opinião comum crê estar em movimento, na realidade está parada. Com efeito, em cada um dos *instantes* em que o tempo de vôo é divisível, a flecha ocupa um espaço idêntico; mas aquilo que ocupa um espaço idêntico está em repouso; então, se a flecha está em repouso em cada um dos instantes, deve estar também na totalidade (na soma) de todos os instantes.

Um quarto argumento tendia a demonstrar que a velocidade, considerada como uma das propriedades essenciais do movimento, não é algo objetivo, mas sim relativo, e que, portanto, o movimento do qual é propriedade essencial também é relativo e não objetivo.

2.3 Os argumentos de Zenão contra a multiplicidade

Não menos famosos foram seus argumentos contra a multiplicidade, que levaram ao primeiro plano a dupla de conceitos múltiplos, que em Parmênides estava mais implícita do que explícita. Na maior parte dos casos, esses argumentos procuravam demonstrar que, para haver multiplicidade, deveria haver muitas *unidades* (dado que a



Busto conjecturalmente atribuído a Zenão de Eléia (que viveu nos sécs. VI-V a.C.) e conservado em Roma, nos Museus Vaticanos.

multiplicidade é precisamente *multiplicidade de unidades*). Mas o raciocínio (contra a experiência e os dados fenomênicos) demonstra que tais unidades são impensáveis, porque comportam insuperáveis contradições, sendo portanto absurdas e, por isso, não podem existir.

Outro argumento interessante negava a multiplicidade baseando-se sobre o comportamento contraditório que muitas coisas juntas têm em relação a cada uma delas (ou parte de cada uma). Por exemplo: caindo, muitos grãos fazem barulho, ao passo que um grão só (ou parte dele) não faz. Contudo, se o testemunho da experiência fosse verdadeiro, tais contradições não poderiam subsistir e um grão deveria fazer barulho (na devida proporção), como o fazem muitos grãos.

Longe de serem sofismas vazios, esses argumentos constituem poderosos empinos do *logos*, que procura contestar a própria experiência, proclamando a onipotência de sua lei. E logo teremos oportunidade de verificar quais foram os efeitos benéficos desses empinos do *logos*. Texto 21



Melisso de Samos e a sistematização do Eleatismo

Melisso nasceu em Samos entre fins do séc. VI e os primeiros anos do séc. V a.C. Foi marujo experiente e político hábil. Em 442 a.C., nomeado estratego por seus concidadãos, derrotou a frota de Péricles. Escreveu um livro *Sobre a natureza ou sobre o ser*, do qual alguns fragmentos chegaram até nós.

Em prosa clara e procedendo com rigor dedutivo, Melisso sistematizou a doutrina eleática, ao mesmo tempo em que a corrigiu em alguns pontos. Em primeiro lugar, afirmou que o ser deve ser "infinito" (e não finito, como dizia Parmênides), porque não tem limites temporais nem espaciais, e também porque, se fosse finito, deveria se limitar com um vazio e, portanto, com um não-ser, o que é impossível. Enquanto infinito, o ser também é necessariamente uno: "com efeito, se fossem dois, não poderiam

ser infinitos, pois um deveria ter seu limite no outro".

Ademais, Melisso qualificou esse uno-infinito como "incorpóreo", não no sentido de que é imaterial, mas no sentido de que é privado de qualquer figura que determine os corpos, não podendo, portanto, sequer ter a figura perfeita da esfera, como queria Parmênides. (O conceito de incorpóreo no sentido de imaterial nascerá só com Platão.)

Outro ponto em que Melisso corrigiu Parmênides consiste na total eliminação do campo da *opinião*, com um raciocínio de notável acuidade especulativa: o hipotético múltiplo poderia existir apenas se pudesse ser como o Ser-Uno: "Se os muitos existissem — diz ele expressamente — cada um deles deveria ser como é o Uno."

Dessa forma, o Eleatismo acaba na afirmação de um Ser *eterno*, *infinito*, *uno*, *igual*, *imutável*, *imóvel*, *incorpóreo* (no sentido preciso) e com a explícita e categórica negação do múltiplo — negando, portanto, o direito dos fenômenos à pretensão de um reconhecimento veraz. É claro que apenas um ser privilegiado (Deus) poderia ser como o Eleatismo exige, mas não todo ser.

O grande problema que os Eleatas deixavam para os sucessores era o seguinte: era necessário reconhecer à *razão* as suas razões, mas, ao mesmo tempo, deviam ser reconhecidas também as razões da *experiência*, que testemunha (sob certos aspectos) o contrário. Tratava-se, em resumo, de salvar o princípio de Parmênides, mas de *salvar*, junto com ele, *também os fenômenos*. Texto 22



Esta moeda de bronze, encontrada em Samos, remonta ao séc. III d.C. e conserva-se no Museu Nacional de Roma.

VI. Os físicos Pluralistas e os físicos Ecléticos

• Empédocles (*484/481 – † 424-421), o primeiro dos "Pluralistas", herda dos Eleáticos o conceito da impossibilidade do *nascer* como um derivar do ser a partir do não-ser e do *perecer* como passagem do ser ao não-ser. Todavia, procura superar a paradoxalidade desta tese, que vai contra aquilo que a experiência atesta, recorrendo a uma pluralidade de princípios, cada um dos quais mantém as características do ser eleático.

Empédocles: nascer e perecer dependem da agregação ou desagregação dos elementos imutáveis, movidos por Amor e Ódio

→ § 1.1-1.2

"Nascer" e "perecer", como desejava Parmênides, não consistem em "vir do" ou em "ir no" *não-ser*, e sim no "agregar-se" e "compor-se" e no "desagregar-se" e "decompor-se" dos quatro elementos originários ("raízes de todas as coisas"), que são *ar, água, terra, fogo*. Cada um desses elementos é incorruptível, homogêneo, eterno, inalterável, ou seja, tem as características fundamentais do ser eleático. Com a recíproca agregação e desagregação, esses elementos dão lugar a um mundo múltiplo e em devir.

Água, ar, terra e fogo são movidos e governados por duas forças cósmicas, o Amor e o Ódio: uma agrega, a outra desagrega. Quando prevalece o Amor, temos perfeita unidade (o *Esfero*); quando prevalece o Ódio em sentido extremo, temos ao invés o máximo de desagregação (o *Caos*). Nas fases de relativo predomínio do Ódio, gera-se o *cosmo*.

Empédocles procurou também explicar o conhecimento, sustentando que das coisas se desprendem eflúvios que atingem os sentidos. Como nossos sentidos são feitos dos mesmos elementos de que é composto o mundo, o fogo que está em nós reconhece o fogo que está nas coisas, a terra reconhece a terra, e assim por diante. Conseqüentemente, é válido o princípio geral que o semelhante conhece o semelhante.

O semelhante conhece o semelhante. As influências órficas

→ § 1.3-1.4

Empédocles sofreu também a influência órfica e acreditava que a alma humana fosse um demônio caído no corpo por uma culpa originária, destinado a reencarnar-se mais vezes, até sua purificação definitiva.

• Anaxágoras de Clazômenas (por volta de 500-428 a.C.), como Empédocles, herda dos Eleáticos a convicção de que nascimento e morte não implicam passagem do não-ser ao ser e do ser ao não-ser, mas derivam do agregar-se e do desagregar-se de realidades originárias. Tais realidades que se agregam e se desagregam são *sementes* (depois chamadas de *homeomerias*) que constituem o "originário qualitativo" (as sementes de todas as qualidades).

Anaxágoras: nascimento e morte dependem da agregação ou desagregação das homeomerias que são movidas por uma Inteligência cósmica

→ § 2

A composição das homeomerias é produzida por uma Inteligência cósmica, "ilimitada, independente e não misturada", isto é, diversa das substâncias sobre as quais atua.

Com o agregar-se das sementes, nascem todas as coisas que existem. E em cada uma das coisas que assim se produzem estão presentes, em diversas proporções, todas as homeomerias; as que prevalecem determinam as diferenças específicas. De tal modo, em todas as coisas estão presentes traços de todas as qualidades ("tudo está em tudo"), e deste modo se explica a razão pela qual as coisas podem se transformar uma na outra.

• Leucipo (nascido em Mileto, pela metáde do séc. V a.C.) e Demócrito (nascido talvez por volta de 460 a.C.), fundadores da Escola atomista, constituem a última tentativa de resolver a aporia eleática. O ser que não nasce, não morre e não entra em devir, se não se adapta à realidade sensível, adere porém aos fundamentos da realidade sensível, isto é, aos átomos. Átomo (= "indivisível") é uma realidade captável apenas com o intelecto, não tem qualidade, mas apenas forma geométrica, e é naturalmente dotado de movimento. As coisas sensíveis nascem, morrem e sofrem mutação, apenas em virtude da agregação ou desagregação dos átomos e, portanto, toda a realidade pode ser explicada em sentido mecanicista a partir dos átomos e do vazio.

Leucipo e Demócrito: o Atomismo → *§ 3*

Os Atomistas explicaram o conhecimento recorrendo à teoria dos eflúvios, isto é, admitindo a existência de fluxos de átomos que, destacando-se das coisas, se imprimem sobre os sentidos. Nesse contato, os átomos semelhantes que estão fora de nós impressionam os átomos semelhantes que estão em nós, fundando – de modo não diferente de Empédocles – o conhecimento.

Demócrito, em particular, formulou algumas profundas máximas morais, centradas sobre o conceito de alma como referência da nossa atividade ética.

Diógenes e Arquelau: o retorno ao monismo dos primeiros filósofos → *§ 4*

• Os últimos Naturalistas criticam os Pluralistas e retornam à busca de um princípio único.

Diógenes de Apolônia combina as teses de Anaxímenes com as de Anaxágoras, afirmando que o princípio seja ar-inteligência, de natureza infinita. Introduz na explicação do mundo o conceito de fim: o escopo que as coisas têm depende da inteligência do princípio do qual derivam.

Arquelau de Atenas assume uma posição muito próxima à de Diógenes de Apolônia. Foi mestre de Sócrates.

1 Empédocles e as quatro "raízes"

1.1 As "raízes de todas as coisas"

O primeiro pensador que procurou resolver a aporia eleática foi Empédocles, nascido em Agrigento em torno de 484/481 a.C. e falecido por volta de 424/421 a.C. De personalidade fortíssima, além de filósofo foi também místico, taumaturgo, médico e ativo na vida pública. Compôs um poema *Sobre a natureza* e um *Carme lustral*, dos quais chegaram até nós fragmentos. Os relatos sobre seu fim pertencem à lenda: segundo alguns, teria desaparecido durante um sacrifício; conforme outros, ao contrário, ter-se-ia jogado no Etna.

Para Empédocles, da mesma forma que para Parmênides, o "nascer" e o "perecer", entendidos como um vir do nada e um ir ao nada, são impossíveis, porque o ser existe e o não-ser não existe. Assim, não existem "nascimento" e "morte": aquilo que os homens chamaram com esses nomes, ao contrário, são o misturar-se e o dissolver-se de algumas substâncias que permanecem eternamente iguais e indestrutíveis. Tais substâncias são a *água*, o *ar*, a *terra* e o *fogo*, que Empédocles chamou "raízes de todas as coisas".

Os Jônios haviam escolhido ora uma ora outra dessas realidades como "princípio", fazendo as outras derivarem dela através de um processo de transformação. A novidade de Empédocles consiste no fato de proclamar a *inalterabilidade qualitativa e a intransformabilidade de cada uma*.

Nasce assim a noção de "elemento", precisamente como algo de originário e de "qualitativamente imutável", capaz apenas de unir-se e separar-se espacial e mecanicamente em relação a outra coisa. Como é evidente, trata-se de uma noção que só poderia nascer depois da experiência eleática, justamente como tentativa de su-

peração das dificuldades por ela encontradas.

De tal modo toma forma a assim chamada *concepção pluralista*, que supera o monismo dos Jônios e o monismo dos Eleatas. Com efeito, também o "pluralismo" enquanto tal, no plano de consciência crítica (assim como o conceito de "elemento"), só podia nascer como resposta às drásticas negações dos Eleatas.

1.2 A Amizade e o Ódio como forças motrizes, sua dinâmica e seus efeitos

Há, portanto, quatro elementos que, unindo-se, dão origem à geração das coisas e, separando-se, dão origem à sua corrupção. Mas quais são *as forças que os unem e separam*?

Empédocles introduziu as forças cósmicas do *Amor* ou da *Amizade* (*philía*) e do *Ódio* ou *Discórdia (neîkos)*, respectivamente, como causa da união e da separação dos elementos. Tais forças, segundo uma alternância, predominam uma sobre a outra e vice-versa por períodos de tempo constantes, fixados pelo destino. Quando predomina o Amor ou a Amizade, os elementos se reúnem em unidade; quando predomina o Ódio ou a Discórdia, ao contrário, eles se separam.

Contrariamente ao que poderíamos pensar à primeira vista, o cosmo não nasce quando prevalece o Amor ou Amizade, porque a predominância total dessa força faz com que os elementos se reúnam, formando unidade compacta, que Empédocles chama de Um ou "Esfero" (que lembra de perto a esfera de Parmênides).

Quando, ao invés, o Ódio ou Discórdia prevalece absolutamente, os elementos ficam completamente separados — e também neste caso as coisas e o mundo não existem.

O cosmo e as coisas do cosmo nascem nos dois períodos de transição, que vão do predomínio da Amizade ao da Discórdia e, depois, do predomínio da Discórdia ao da Amizade. E em cada um desses períodos temos progressivo nascer e progressivo destruir-se de um cosmo, o que, necessariamente, pressupõe a ação conjunta de ambas as forças.

O momento da perfeição se tem não na constituição do cosmo, mas na constituição do Esfero. Texto 23



Empédocles, nascido em Agrigento por volta de 484/481 a.C. e falecido em torno de 424/421, foi o primeiro a procurar resolver a aporia eleática. Afirma-se que esta imagem, tirada de "A Escola de Atenas" de Raffaello (Salas Vaticanas), o retrata.

1.3 Os processos cognoscitivos

São muito interessantes as reflexões de Empédocles sobre a constituição dos organismos, de seus processos vitais, e, sobretudo, suas tentativas de explicar os processos cognoscitivos.

Das coisas e dos seus poros saem eflúvios que atingem os órgãos dos sentidos, de modo que as partes semelhantes de nossos órgãos reconhecem as partes semelhantes dos eflúvios provenientes das coisas: o fogo conhece o fogo, a água conhece a água, e assim por diante (na percepção visual, porém, o processo é inverso, pois os eflúvios partem dos olhos; entretanto, permanece o princípio de que o semelhante conhece o semelhante).

Nessa visão arcaica do conhecimento, o pensamento tem seu veículo no sangue e sua sede no coração. Conseqüentemente, o pensamento não é prerrogativa exclusiva do homem.

1.4 Os destinos do homem

No *Carme lustral*, Empédocles tornou suas e desenvolveu as concepções órficas, apresentando-se como seu profeta e mensageiro. Em sugestivos versos, expressou o conceito de que a alma do homem é um demônio que foi banido do Olimpo por causa de sua culpa originária, e jogado à mercê do ciclo dos nascimentos, sob todas as formas de vida, para expiar sua culpa:

"Também eu sou um desses,
errante e fugitivo dos deuses,
porque confiei na furiosa contenda...
Porque um dia fui menino e menina,
arbusto e pássaro e mudo peixe do mar..."

No poema, dá as normas de vida aptas para purificar-se e libertar-se do ciclo das reencarnações, e para retornar entre os deuses, "das humanas dores libertados, indenes, inviolados".

No pensamento de Empédocles, física, mística e teologia formam unidade compacta. Para ele, são divinas as quatro "raízes", ou seja, a água, o ar, a terra e o fogo; divinas são as forças da Amizade e da Discórdia; Deus é o Esfero; as almas são demônios, almas que, como todo o resto, são constituídas pelos elementos e forças cósmicas. Ao contrário do que muitos julgaram, há unidade de inspiração entre os dois poemas de Empédocles, não havendo de modo algum antítese entre dimensão "física" e dimensão "mística". Quando muito, a dificuldade é a oposta: neste universo em que tudo é "divino", até a própria Discórdia, não se vê que coisa não o seja, nem como "alma" e "corpo" possam estar em contraste, já que derivam das mesmas "raízes". Só Platão tentará dar resposta a esse problema.

2 Anaxágoras de Clazômenas: a descoberta das "homeomerias" e da Inteligência ordenadora

2.1 A doutrina das "sementes" ou "homeomerias"

Anaxágoras deu prosseguimento à tentativa de resolver a grande dificuldade suscitada pela filosofia eleática. Nascido por volta de 500 a.C. em Clazômenas e falecido em torno de 428 a.C., Anaxágoras viveu durante três décadas em Atenas. Provavelmente, foi exatamente seu o mérito de ter introduzido o pensamento filosófico nessa cidade, destinada a tornar-se a capital da filosofia antiga. Ele escreveu um tratado *Sobre a natureza*, do qual nos chegaram fragmentos significativos.

Anaxágoras também se declara perfeitamente de acordo sobre a impossibilidade de que o não-ser exista e, portanto, de que "nascer" e "morrer" constituam eventos reais. Escreve ele: "Mas os gregos não consideram corretamente o nascer e o morrer: com efeito, coisa alguma nasce e morre, mas sim, a partir das coisas que existem, se produz um processo de composição e divisão. Portanto, eles deveriam chamar corretamente o *nascer* de *compor-se* e o *morrer* de *dividir-se*."

Essas "coisas que existem", as quais, compondo-se e decompondo-se, originam o nascer e o morrer de todas as coisas, não podem ser apenas as quatro raízes de Empédocles. Com efeito, a água, o ar, a terra e o fogo estão bem longe de terem condições de explicar as inumeráveis qualidades que se manifestam nos fenômenos. As "sementes" (*spérmata*) ou elementos dos quais derivam as coisas deveriam ser tantas quantas são as inumeráveis quantidades das coisas, precisamente "sementes com formas, cores e gostos de todo tipo", ou seja, infinitamente variadas. Assim, tais *sementes* são o *originário qualitativo* pensado eleaticamente, não apenas como incriado (eterno), mas também como imutável (nenhuma qualidade se transforma em outra, exatamente à medida que é originária). Esses "muitos" originários são, em suma, cada um, como Melisso pensava, o Uno.

Todavia, tais sementes não são apenas infinitas em número tomadas em seu conjunto (infinitas qualidades), mas também infinitas quando tomadas cada uma separadamente, ou seja, são infinitas também em quantidade: não têm limites na grandeza (são inexauríveis) nem na pequenez, porque podem ser divididas ao infinito sem que a divisão chegue a um limite, ou seja, sem que se chegue ao nada (dado que o nada não existe). Assim, pode-se dividir qualquer semente que se queira (qualquer substância-qualidade) em partes sempre menores, e as partes assim obtidas serão sempre da mesma qualidade. Precisamente por essa característica de serem-divisíveis-em-partes-que-

são-sempre-iguais é que as "sementes" foram chamadas "homeomerias" (o termo aparece em Aristóteles, mas não é impossível que seja de Anaxágoras), que quer dizer "partes semelhantes", "partes qualitativamente iguais" (obtidas quando se divide cada uma das "sementes").

Inicialmente, essas homeomerias constituíam a massa em que tudo era "misturado junto", de modo que "nenhuma se distinguia". Posteriormente, uma Inteligência (da qual logo falaremos) produziu um movimento que, da mistura caótica, produziu mistura ordenada, da qual brotaram todas as coisas. Conseqüentemente, cada uma e todas as coisas são *misturas* bem-ordenadas, em que existem *todas as sementes de todas as coisas,* embora em medida reduzidíssima, diversamente proporcionais. É a prevalência desta ou daquela semente que determina a diferença das coisas. Por isso, diz justamente Anaxágoras: "Tudo está em tudo." Ou ainda: "Em cada coisa há parte de toda coisa." No grão de trigo prevalece determinada semente, mas nele está tudo, em particular o cabelo, a carne, o osso etc. Diz ele: "Efetivamente, como se poderia produzir cabelo daquilo que não é cabelo e carne daquilo que não é carne?" Portanto, é por esse motivo que o pão (o grão), comido e assimilado, torna-se cabelo, carne, e tudo o mais: porque no pão existem as "sementes de tudo". Dessa forma o filósofo de Clazômenas tentava salvar a imobilidade tanto "quantitativa" como "qualitativa": nada vem do nada nem vai para o nada, mas tudo está no ser desde sempre e para sempre, também a qualidade aparentemente mais insignificante. Texto 24

2.2 A doutrina da Inteligência cósmica

Dissemos que o movimento que faz nascer as coisas a partir da mistura caótica originária realiza-se por uma Inteligência divina.

Eis como Anaxágoras a descreve, em um fragmento que chegou até nós e que constitui um dos vértices do pensamento pré-socrático: "Todas as outras coisas têm parte de cada coisa, mas a *inteligência é ilimitada*, independente e não misturada a coisa alguma, mas encontra-se apenas em si mesma. Com efeito, se ela não estivesse em



Uma visão de conjunto do templo grego da Concórdia, em Agrigento.

si, mas misturada com alguma outra coisa, participaria de todas as coisas, caso estivesse misturada com alguma. De fato, em tudo se encontra parte de cada coisa, como já disse, e as coisas misturadas seriam um obstáculo para ela, de modo que não teria poder sobre alguma coisa como tem encontrando-se apenas em si mesma. *Com efeito, ela é a mais sutil e a mais pura de todas as coisas e possui pleno conhecimento de tudo e tem força imensa.* E todas as coisas que têm vida, as maiores e as menores, *são todas dominadas pela inteligência*".

O fragmento — muito conhecido e justamente celebrado — contém uma intuição verdadeiramente grandiosa, ou seja, a intuição de um princípio que é realidade infinita, separada de todo o resto, a "mais sutil" e "mais pura" das coisas, igual a si mesma, inteligente e sábia.

Com isso alcançamos um refinamento notável do pensamento dos Pré-socráticos: ainda não estamos na descoberta do *imaterial*, mas certamente estamos *no estágio* que imediatamente o precede. Textos 25 26

3 Leucipo, Demócrito e o atomismo

3.1 A doutrina dos átomos

A última tentativa de responder aos problemas propostos pelo Eleatismo, permanecendo no âmbito da filosofia da *physis*, foi realizada por Leucipo e Demócrito, com a descoberta do conceito de *átomo*.

Nativo de Mileto, Leucipo foi para Eléia, na Itália (onde conheceu a doutrina eleática), por volta de meados do século V a.C. De Eléia foi para Abdera, onde fundou a Escola que seria elevada ao seu mais alto nível por Demócrito, nascido nesta mesma cidade.

Demócrito era pouco mais jovem que seu mestre. Nasceu em Abdera talvez por volta de 460 a.C. e morreu muito idoso, alguns lustros depois de Sócrates.

Foram-lhe atribuídos numerosos escritos, mas, provavelmente, o conjunto dessas obras constituía o *corpus* da escola, para o qual confluíram as obras do mestre e de alguns discípulos. Realizou longas viagens e adquiriu vasta cultura, em diversos campos, talvez a maior que até aquele momento algum filósofo houvesse alcançado.

Também os atomistas reafirmam a impossibilidade do não-ser, sustentando que o nascer nada mais é do que "um agregar-se de coisas que existem" e o morrer "um desagregar-se", ou melhor, um *separar-se* das mesmas. Mas a concepção dessas realidades originárias é muito nova. Trata-se de um "número infinito de corpos, invisíveis pela pequenez e volume".

Tais corpos são indivisíveis, e, por isso, são *á-tomos* (em grego, "átomo" significa "o não-divisível") e, naturalmente, incriados, indestrutíveis e imutáveis. Em certo sentido, tais "átomos" estão mais próximos do ser eleático do que das quatro "raízes" ou elementos de Empédocles, e das "sementes" ou homeomerias de Anaxágoras, porque são qualitativamente indiferenciados; todos eles são um ser-pleno do mesmo modo, e são diferentes entre si apenas na forma ou figura geométrica e, como tais, mantêm ainda a *igualdade* do ser eleático de si consigo mesmo (absoluta indiferença qualitativa).

Os átomos dos abderitas, portanto, são a fragmentação do Ser-Uno eleático em infinitos "seres-unos", que aspiram a manter o maior número possível de características do Ser-Uno eleático. Texto 27

3.2 Características específicas dos átomos

Para o homem moderno, a palavra "átomo" evoca inevitavelmente significados que o termo adquiriu na física pós-Galileu. Para os abderitas, porém, o átomo levava o selo do modo de pensar especificamente grego. Indica uma *forma* originária, e é, portanto, átomo-forma, ou seja, forma indivisível. O átomo se diferencia dos outros átomos pela *figura*, e também pela *ordem* e pela *posição*. E as formas, assim como a posição e a ordem, podem variar ao infinito. Naturalmente, o átomo não é perceptível pelos sentidos, mas somente pela inteligência. O átomo, portanto, é a *forma visível ao intelecto*.

É claro que, para ser pensado como "pleno" (de ser), o átomo pressupõe necessariamente o "vazio" (de ser, portanto, o não-ser). Assim, o vazio é tão necessário como o pleno: sem vazio, os átomos-formas não poderiam diferenciar-se nem mover-se. Átomos, vazio e movimento constituem a explicação de tudo.



Busto em bronze de arte helenística que representa presumivelmente Demócrito (Abdera, cerca de 460-370 a.C.), o filósofo que desenvolveu de modo sistemático e levou ao pleno sucesso a doutrina atomista.

No entanto, é claro que os atomistas procuraram superar a grande aporia eleática, buscando salvar ao mesmo tempo a "verdade" e a "opinião", ou seja, os "fenômenos". A verdade é dada pelos átomos, que se diversificam entre si somente pelas diferentes determinações geométrico-mecânicas (figura, ordem e posição), bem como do vazio; os vários fenômenos ulteriores e suas diferenças derivam do diferente encontro dos átomos e do encontro posterior das coisas por eles produzidas com os nossos sentidos. Como escrevia Demócrito: "É *opinião* o frio e opinião o calor; *verdade* os átomos e o vazio." Certamente, essa foi a mais engenhosa tentativa de justificar a opinião (a *doxa*, como a chamavam os gregos) que ocorreu no âmbito dos Pré-socráticos.

● Átomo. É uma das mais significativas criações do pensamento grego. Significa "indivisível", e para Leucipo e Demócrito – e a seguir também para Epicuro – indica o princípio de toda a realidade.
O átomo não é visível a não ser pelo olho do intelecto. Não tem qualidade, mas apenas formas geométricas, ordem e posição. É imutável, incorruptível, naturalmente dotado de movimento. Os átomos são infinitos em número. Todas as realidades nascem por agregação de átomos e morrem pela sua desagregação.

3.3 O movimento dos átomos, a gênese dos mundos e o mecanicismo

É necessário, porém, outro esclarecimento acerca do *movimento*. Os estudos modernos mostraram que é preciso distinguir três formas de movimento no atomismo originário.

a) O movimento primigênio dos átomos devia ser um movimento caótico, com os volteios em todas as direções dados pela poeira atmosférica que se vê nos raios de sol que se filtram através da janela.

b) Desse movimento deriva um movimento em vórtice, que leva os átomos semelhantes a se agregarem entre si e os diversos átomos a se disporem de modos diversos, gerando o mundo.

c) Por fim, há um movimento dos átomos que se libertam de todas as coisas (que são compostos atômicos), formando os eflúvios (um exemplo típico é o dos perfumes).

É evidente que, a partir do fato de que os átomos são infinitos, também são infinitos os mundos que deles derivam, diferentes uns dos outros (mas, por vezes, também idênticos, pois, na infinita possibilidade de combinações, é possível verificar-se uma combinação idêntica). Todos os mundos nascem, se desenvolvem e depois se corrompem, para dar origem a outros mundos, de forma cíclica e sem fim.

Os atomistas passaram para a história como aqueles que puseram o mundo "ao sabor do acaso". Mas isso não quer dizer que eles não atribuem causas ao nascer do mundo (causas que, de fato, são as já explicadas), e sim que não estabelecem uma causa *inteligente*, uma *causa final*. A ordem (o cosmo) é efeito de encontro mecânico entre os átomos, não projetado e não produzido por uma inteligência. A própria inteligência segue-se ao e não precede o composto atômico. Isso, porém, não impediu que os atomistas indicassem a existência de átomos em certo sentido privilegiados: lisos, esferiformes e de natureza ígnea, os constitutivos da alma e da inteligência. E, segundo testemunhos precisos, Demócrito teria até mesmo considerado tais átomos como divinos.

3.4 Idéias gnosiológicas e morais

O conhecimento deriva dos eflúvios dos átomos que se desprendem de todas as coisas (como já dissemos), entrando em contato com os sentidos. Nesse contato, os átomos semelhantes fora de nós impressionam os semelhantes que estão em nós, de modo que o semelhante conhece o semelhante, analogamente ao que já havia dito Empédocles. Mas Demócrito insistiu também na diferença entre conhecimento sensorial e conhecimento inteligível: o primeiro nos dá apenas a *opinião*, ao passo que o segundo nos dá a *verdade*, no sentido que já apontamos.

Demócrito também ficou famoso por suas esplêndidas sentenças morais que, no entanto, parecem provir mais da tradição da sabedoria grega do que de seus princípios ontológicos. A idéia central dessa ética é a de que "a *alma* é a morada da nossa sorte" e que é precisamente na alma e não nas coisas exteriores ou nos bens do corpo que está a raiz da felicidade ou da infelicidade. Por fim, há certa máxima sua que mostra como já amadurecera nele uma visão cosmopolita: "Todo país da terra está aberto ao homem sábio, porque a pátria do homem virtuoso é o universo inteiro."

Textos 28 29

4 A involução em sentido eclético dos últimos físicos e a volta ao monismo

4.1 Diógenes de Apolônia

As últimas manifestações da filosofia da *physis* assinalam, pelo menos em parte, uma involução em sentido eclético. Ou seja, tende-se a combinar as idéias dos filósofos anteriores. Alguns o fizeram de modo evidentemente inábil. Bem séria foi a tentativa de Diógenes de Apolônia, que exerceu sua atividade em Atenas entre 440 e 423 a.C. Diógenes sustentou a necessidade de retornar ao monismo do princípio, porque, em sua opinião, se os princípios fossem muitos e de natureza diferente entre si, não se poderiam misturar nem agir um sobre o outro. Assim, é necessário que todas as coisas nasçam por transformação a partir do mesmo princípio. Esse princípio é "ar infinito", mas é "dotado de muita inteligência".

Aqui estão combinados Anaxímenes e Anaxágoras.

Nossa alma é, naturalmente, o ar-pensamento que respiramos, e que se exala com o último suspiro, quando morremos.

Tendo identificado a inteligência com o princípio-ar, Diógenes fez uso sistemático dela, exaltando a visão *finalística* do universo que, em Anaxágoras, era limitada. Ademais, a concepção teleológica de Diógenes teve notável influência no meio ateniense, constituindo um dos pontos de partida do pensamento socrático.

4.2 Arquelau de Atenas

Atribui-se concepção análoga a Arquelau de Atenas. Com efeito, parece que ele também falava, entre outras coisas, de "ar infinito" e de "Inteligência". Numerosas fontes o identificam como "mestre de Sócrates".

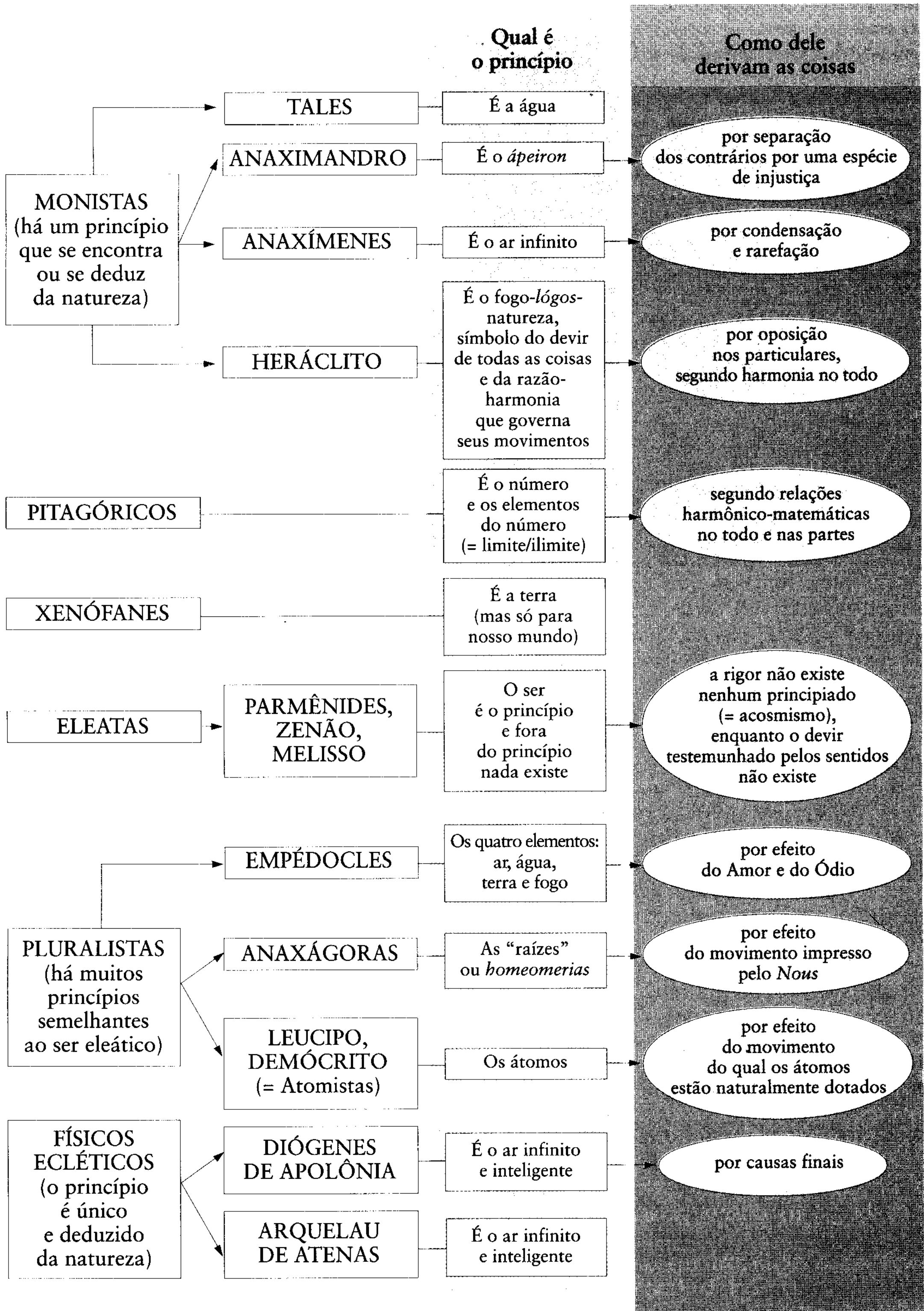
Aristófanes caricaturou Sócrates nas *Nuvens*. E as nuvens são precisamente ar.

Sócrates desce das nuvens e invoca as nuvens, isto é, o *ar*. Os contemporâneos de Sócrates, portanto, relacionavam-no com esses pensadores e com os Sofistas. E, efetivamente, não se pode prescindir desses pensadores para compreender Sócrates em todos os seus aspectos e também aquilo que as fontes dele nos referem, como adiante veremos.



Demócrito de Abdera, aqui representado em antigo desenho, foi marcante na história do pensamento filosófico não só pela teoria atomista, mas também por uma série de reflexões morais que derivam, mais do que dela, da tradição sapiencial grega, especialmente dos poetas.

OS NATURALISTAS



TALES

1 O início do pensar filosófico

Conforme as informações mais antigas que temos, Tales não escreveu nada (ao menos de filosofia) e, portanto, seu ensinamento foi transmitido na dimensão da oralidade.

As informações mais significativas foram conservadas por Aristóteles que, na Metafísica, nos refere o quanto segue.

A maior parte dos que por primeiro filosofaram pensaram que os princípios de todas as coisas fossem apenas os materiais. Com efeito, afirmam que aquilo de que todos os seres são constituídos e aquilo de que derivam originariamente e em que terminam por último, é elemento e é princípio dos seres, enquanto é uma realidade que permanece idêntica mesmo com a transmutação de suas afecções. E, por esta razão, crêem que nada se gere e que nada se destrua, pois tal realidade sempre se conserva. E como não dizemos que Sócrates gera-se em sentido absoluto quando se torna belo ou músico, nem dizemos que perece quando perde tais modos de ser, pelo fato de que o substrato — ou seja, o próprio Sócrates — continua a existir, também devemos dizer que não se corrompe, em sentido absoluto, nenhuma das outras coisas: deve haver, pois, alguma realidade natural (uma só ou mais de uma) da qual derivam todas as outras coisas, enquanto ela continua a existir imutável.

Todavia, estes filósofos não estão todos de acordo sobre o número e a espécie de tal princípio. Tales, iniciador deste tipo de filosofia, diz que tal princípio é a *água* (por isso afirma também que a terra navega sobre a água), deduzindo sua convicção indubitavelmente da constatação de que o alimento de todas as coisas é úmido, e que até o calor gera-se do úmido e vive no úmido. Ora, aquilo de que todas as coisas são geradas é, justamente, o princípio de tudo. Ele deduz, portanto, sua convicção deste fato e do fato de que as sementes de todas as coisas têm natureza úmida e a água é o princípio da natureza das coisas úmidas.

Há ainda alguns que crêem que também os antiquíssimos que por primeiro trataram dos deuses, muito antes da presente geração, tenham tido essa mesma concepção da realidade natural. Com efeito, puseram *Oceano* e *Tétis* como autores da geração das coisas, e disseram que aquilo pelo que os deuses juram é a *água*, a qual é por eles chamada *Estige*. Com efeito, o que é mais antigo é também mais digno de respeito, e aquilo sobre o qual se jura é, justamente, o que é mais digno de respeito. Todavia, que tal concepção da realidade natural tenha sido assim originária e assim antiga, não aparece de fato de modo claro; ao contrário, afirma-se que Tales foi o primeiro a professar essa doutrina a respeito da causa primeira.

Aristóteles, *Metafísica*, livro I, 3
(= Tales, tex. 12 Diels-Kranz).

2 Tudo é vivo e tudo está cheio de deuses

Tales tornou-se muito famoso por sua concepção "panpsiquista", ou seja, pela teoria segundo a qual todas as coisas são animadas, mesmo as que aparentemente não pareceriam ser, como os minerais.

Além disso, considerava que tudo estivesse "cheio de deuses": coisa que concordava perfeitamente com sua concepção do princípio-água entendido como o divino por excelência, dado que o princípio é fonte e foz de todas as coisas e, além disso, sustenta todas elas e, portanto, está presente em toda coisa que existe.

Eis dois testemunhos de Aristóteles sobre este tema e um de Aécio.

Alguns afirmam que a alma está misturada com tudo. E talvez justamente por esta razão Tales considera que todas as coisas estão cheias de deuses.

Aristóteles, *A alma*, livro I, 5
(= Tales, tex. 22 Diels-Kranz).

Do que foi lembrado parece que também para Tales a alma fosse algo de movente, pois dizia que até o magneto tem uma alma, uma vez que ele move o ferro.

Aristóteles, *A alma*, livro I, 2.

Tales julgou que deus fosse a inteligência do cosmo e que tudo fosse dotado de alma e cheio de deuses, e que uma potência divina escorresse através do elemento úmido e que fosse motriz dele.

Aécio 17, 11 (= Tales, tex. 23 Diels-Kranz).

ANAXIMANDRO

3 O "in-finito" como princípio

Anaximandro, provavelmente discípulo de Tales, aprofundou o pensamento do mestre, considerando que a água fosse já algo de derivado, ou seja, não princípio, mas principiado. O princípio deve ser in-determinado, i-limitado, in-finito. Dele tudo deriva, a ele tudo retorna e nele tudo con-siste. Este princípio, portanto, coincide com o próprio divino.

Eis, a propósito, uma passagem da Física *de Aristóteles.*

Com razão todos consideram o infinito como princípio, pois não é possível nem que ele exista em vão, nem que a ele convenha outra potência que a de princípio. Tudo, com efeito, ou é um princípio ou deriva de um princípio: mas do infinito não há princípio, porque nesse caso haveria um limite. E também é não-gerado e incorruptível, do mesmo modo que um princípio, pois o que é gerado tem necessariamente também um fim, e toda corrupção tem seu termo. Por isso dizíamos que do infinito não há princípio, mas que ele parece ser o princípio de toda outra coisa e compreender em si todas as coisas e ser guia para todas as coisas, como dizem todos os que não admitem outras causas, como a mente ou o amor, além do infinito. E tal princípio parece ser o divino; e é, com efeito, imortal e imperecível, como dizem Anaximandro e a maioria dos filósofos da natureza.

Aristóteles, *Física*, livro III, 4 (= Anaximandro, tex. 15 Diels-Kranz).

4 Como as coisas derivam do princípio

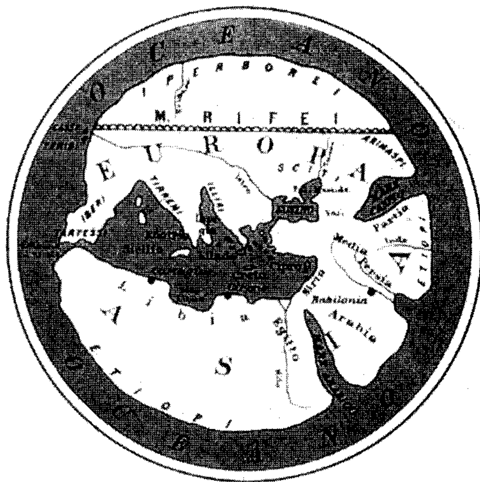
De Anaximandro possuímos os primeiros brevíssimos fragmentos diretos, ou seja, as primeiras palavras escritas em prosa, de pura filosofia, que nos chegaram e, portanto, documentos de inestimável valor.

Dos dois fragmentos que têm sentido completo, o mais significativo diz o que segue: as coisas são geradas sempre por obra de contrários que tendem a subjugar um ao outro e, portanto, dessa forma, cometem uma espécie de injustiça; por conseguinte, a dissolução e a morte são como a pena que resgata tal subjugação originária.

É evidente a influência do pensamento órfico amplificado em dimensão cósmica.

O princípio dos seres é o infinito [...] Naquilo de que os seres extraem sua origem, aí se realiza também sua dissolução, conforme a necessidade: com efeito, reciprocamente descontam a pena e pagam a culpa cometida, segundo a ordem do tempo.

Anaximandro, fr. 1 Diels-Kranz.



A terra, segundo Anaximandro [illegible] é chata e circundada pelo [illegible]

ANAXÍMENES

O princípio é o ar

Anaxímenes moveu-se na mesma esteira do mestre Anaximandro (e, portanto, de Tales), modificando ulteriormente a concepção do princípio, que ele considerou ser o ar. Vivemos respirando; o ar que respiramos nos dá vida e nos sustém (morremos, com efeito, não respirando mais). Assim devemos conceber o cosmo inteiro.

Eis o seu fragmento direto que chegou até nós.

Como a nossa alma, sendo ar, nos mantém vivos, da mesma forma o sopro e o ar sustentam o cosmo inteiro.

Anaxímenes, fr. 2 Diels-Kranz.

Como do ar derivam as coisas

Também nas pesquisas científicas, Anaxímenes seguiu as linhas traçadas pela Escola de Mileto, conforme nos referem os dois testemunhos de Teofrasto e de Hipólito.

Anaxímenes de Mileto, filho de Eurístrato, foi amigo de Anaximandro e como este também ele punha como substrato uma única substância primordial e ilimitada, mas não indeterminada como a de Anaximandro, e sim determinada: dizia, com efeito, que era o ar. Este se diferencia nas várias substâncias conforme o grau de rarefação e de condensação: e assim, dilatando-se, dá origem ao fogo, enquanto condensando-se dá origem ao vento e depois à nuvem; em maior grau de densidade forma a água, depois a terra e daí as pedras; as outras coisas derivam depois destas. Também Anaxímenes admite a eternidade do movimento, por obra do qual ocorre a transformação.

Teofrasto, *Opinião dos físicos*, fr. 2
(= Anaxímenes, tex. 5 Diels-Kranz).

1. Anaxímenes, filho de Eurístrato, era também de Mileto. Punha como princípio o ar infinito, do qual foram geradas as coisas que existem, que existiram e que existirão, e os deuses e os seres divinos, e todas as outras coisas derivam por sua vez destas. 2. O caráter específico do ar é este: quando ele é distribuído de modo absolutamente uniforme é invisível, mas se manifesta por meio do frio, do quente, do úmido e do movimento. Ele está sempre em movimento e, com efeito, se não houvesse movimento, não se produziriam todas as transformações que ocorrem. 3. Por via de condensação e de rarefação assume diversas formas: quando se dilata até alcançar forte grau de rarefação torna-se, com efeito, fogo, e se, ao invés, se condensa, torna-se vento; adensando-se, torna-se nuvem; em uma densidade ainda maior se transforma em água e mais além em terra; chegando ao grau máximo de condensação torna-se pedra. Assim presidem à geração os contrários, o quente e o frio. 4. A terra é de forma chata e é levada pelo ar, do mesmo modo que o sol, a lua e os outros astros que são todos de natureza ígnea e que se sustentam sobre o ar por causa de sua forma chata. 5. Os astros nasceram da terra, cuja umidade, levantando-se da superfície terrestre e dilatando-se, produziu o fogo que, elevando-se ao alto, formou os astros. Mas na região dos astros há também corpos de natureza terrosa que giram junto com eles. 6. Anaxímenes diz que os astros não se movem sob a terra como outros supõem, mas em torno da terra, do mesmo modo que o boné se vira ao redor de nossa cabeça. O sol desaparece de nossa vista não porque passe sob a terra, mas porque é coberto pelas regiões mais elevadas dela e também por causa da maior distância de nós. Os astros não esquentam por causa de sua distância. 7. Os ventos se formam quando o ar, condensando-se, é impulsionado a mover-se; comprimido e ainda mais condensado, o ar dá origem às nuvens e a seguir se transforma em água. O granizo se forma quando a água que desce das nuvens gela; a neve, ao invés, quando essa água gelada contém mais umidade. 8. O relâmpago se produz quando as nuvens se laceram por causa de ventos; essa laceração das nuvens provoca um clarão luminoso e afogueado. O arco-íris é produzido pelos raios do sol que encontram ar condensado. O terremoto ocorre se a terra sofre variações fortes demais depois de aquecimento e resfriamento. 9. Estas são as opiniões de Anaxímenes que nasceu no primeiro ano da 58ª olimpíada [548/44].

Hipólito, *Refutações*, 17
(= Anaxímenes, tex. 7 Diels-Kranz).

HERÁCLITO

7 "Tudo escorre" (*panta rhei*)

O dinamismo da realidade, implícito no pensamento dos três milenses, é explicitado por Heráclito de modo acentuado.

Eis seus três fragmentos mais célebres a respeito.

A quem desce no mesmo rio sobrevêm águas sempre novas.

Heráclito, fr. 12 Diels-Kranz.

Não se pode descer duas vezes no mesmo rio e não se pode tocar duas vezes uma substância mortal no mesmo estado, mas, por causa da impetuosidade e da velocidade da mudança se espalha e se reúne, vem e vai.

Heráclito, fr. 91 Diels-Kranz.

Descemos e não descemos no mesmo rio, nós mesmos somos e não somos.

Heráclito, fr. 49a Diels-Kranz.

8 O desenvolvimento da doutrina heraclitiana

Tal doutrina foi indevidamente levada por alguns seguidores às suas extremas conseqüências, como comprova este testemunho de Aristóteles.

Além disso, esses [aqueles que negam a possibilidade de alcançar a verdade], vendo que toda a realidade sensível está em movimento e que daquilo que muda não se pode dizer nada de verdadeiro, concluíram que não é possível dizer a verdade sobre aquilo que muda em todo sentido e de toda maneira. Dessa convicção derivou a mais radical das doutrinas mencionadas: a que professam aqueles que se dizem seguidores de Heráclito e que também Crátilo condividia. Este acabou por se convencer de que não se devia nem mesmo falar, e se limitava a simplesmente mover o dedo, reprovando até Heráclito por ter dito que não é possível banhar-se duas vezes no mesmo rio: Crátilo, com efeito, pensava que não fosse possível nem mesmo uma vez.

Aristóteles, *Metafísica*, livro IV, 5.

A harmonia dos opostos segundo a qual o devir se desenvolve

Para Heráclito, o "tudo escorre" não era o ponto de chegada, mas o ponto de partida do qual se movia para alcançar uma ousada e importantíssima inferência.

É fato que o devir e, portanto, o ser, implica contínuo passar de um contrário ao outro e, portanto, ele pareceria a atuação de contínua luta dos contrários, como dizia Anaximandro; todavia, destes contrários, diz Heráclito, nasce uma harmonia e, portanto, maravilhosa síntese unitária.

Eis os mais célebres fragmentos, admiradíssimos em todos os tempos.

O conflito (*pólemos*) é pai de todas as coisas e rei de todas as coisas; a uns põe como deuses, a outros como homens, torna uns escravos e outros livres.

Heráclito, fr. 126 Diels-Kranz.

O que é oposição se concilia e das coisas diferentes nasce a mais bela harmonia, e tudo é gerado por via de contraste.

Heráclito, fr. 8 Diels-Kranz.

Eles [os que são ignorantes] não compreendem que aquilo que é diferente concorda consigo mesmo: harmonia de contrários, como a harmonia do arco e da lira.

Heráclito, fr. 51 Diels-Kranz.

A doença torna doce a saúde, a fome torna doce a saciedade e a fadiga torna doce o repouso.

Heráclito, fr. 111 Diels-Kranz.

Não conheceriam sequer o nome da justiça se não existisse a ofensa.

Heráclito, fr. 23 Diels-Kranz.

O caminho para cima e o caminho para baixo são o único e mesmo caminho.

Heráclito, fr. 60 Diels-Kranz.

Comum no círculo é o princípio e o fim.

Heráclito, fr. 103 Diels-Kranz.

A mesma coisa é o vivo e o morto, o desperto e o adormecido, o jovem e o velho, porque tais coisas, pela mutação, são aquelas e aquelas por sua vez, pela mutação, são estas.

Heráclito, fr 88 Diels-Kranz.

Eis as conjunções: inteiro não-inteiro, concorde discorde, harmônico des-harmônico; e a partir de todas as coisas o uno e a partir do uno todas as coisas.

Heráclito, fr. 10 Diels-Kranz.

Não ouvindo a mim, mas ouvindo o logos, é sábio admitir que tudo é uno.

Heráclito, fr. 50 Diels-Kranz.

Deus é dia-noite, é inverno-verão, é guerra-paz, é saciedade-fome, e muda como o fogo quando se mistura aos perfumes e toma nome do aroma de cada um deles.

Heráclito, fr. 67 Diels-Kranz



O fogo-inteligência, princípio supremo de todas as coisas

"Nada" mais que o "fogo", na dimensão física em que se colocava a filosofia de Heráclito, podia exprimir a perene mudança, o contraste-e-harmonia, a necessidade-e-saciedade, de que falam os fragmentos que lemos.

E o fogo é o Deus-inteligência que sustenta e governa as coisas.

Todas as coisas são troca do fogo, e o fogo uma troca de todas as coisas, assim como as mercadorias são troca do ouro e o ouro uma troca das mercadorias.

Heráclito, fr. 90 Diels-Kranz.

Esta ordem, que é idêntica para todas as coisas, não foi feita por nenhum dos deuses nem dos homens, mas existia sempre e é e será fogo eternamente vivo, que segundo a medida se acende e segundo a medida se apaga.

Heráclito, fr. 30 Diels-Kranz.

O raio governa todas as coisas.

Heráclito, fr. 64 Diels-Kranz.

Mutações do fogo: em primeiro lugar mar, a metade dele terra, a metade vento ardente.

Heráclito, fr. 31 Diels-Kranz.

Sobrevindo, o fogo julgará e condenará todas as coisas.

Heráclito, fr. 66 Diels-Kranz.

O uno, único sábio, não quer e quer também ser chamado de Zeus.

Heráclito, fr. 32 Diels-Kranz.

A natureza humana não tem conhecimentos (*gnomas*), a natureza divina sim.

Heráclito, fr. 78 Diels-Kranz.

Existe uma só sabedoria: reconhecer a inteligência (*gnomen*) que governa todas as coisas através de todas as coisas.

Heráclito, fr. 45 Diels-Kranz.



Recepção e desenvolvimentos de pensamentos órficos em Heráclito

Heráclito retoma pensamentos órficos e os desenvolve por sua conta. Da alma ele diz que não tem confins, ou seja, que ultrapassa a dimensão do físico. Do homem diz que é mortal-imortal ou imortal-mortal, conforme o consideremos em seu corpo (mortal) ou em sua alma (imortal). E alude com clareza ao além.

Os confins da alma não poderás jamais encontrar, por mais que percorras seus caminhos, tão profundo é seu logos.

Heráclito, fr. 45 Diels-Kranz.

Imortais-mortais, mortais-imortais, vivendo a morte daqueles, morrendo a vida daqueles.

Heráclito, fr. 62 Diels-Kranz.

Depois da morte aguardam os homens coisas que eles não esperam nem imaginam.

Heráclito, fr. 27 Diels-Kranz.

Difícil é a luta contra o desejo, pois aquilo que ele quer ele o compra à custa da alma.

Heráclito, fr. 85 Diels-Kranz.

Os Pitagóricos

12 Os números e os elementos dos números são os princípios de todas as coisas

As doutrinas dos Pitagóricos devem ser consideradas em seu conjunto. Com efeito, Aristóteles já notava isso muito bem, falando dos "assim chamados Pitagóricos", ou seja, de pensadores não identificáveis como pessoas singulares, mas apenas como grupo. M. Timpanaro Cardini explicou este ponto com muita clareza.

Aristóteles põe em relevo particular o "assim chamado": "[...] porque se encontra diante de um fato singular: os outros anteriormente citados filósofos representavam cada um a si mesmo; tinham certamente alunos e seguidores, mas sem ligações particulares de Escola. Os Pitagóricos, porém, constituem fenômeno novo: estudam e trabalham, para usar um termo moderno, em equipe; o nome deles é um programa, uma sigla; por fim, é um termo técnico que indica determinada orientação mental, certa visão da realidade sobre a qual concordam homens e mulheres de pátrias e de condições diversas. Aristóteles percebe tal característica, sente que, introduzindo no discurso os Pitagóricos, deve em certo sentido prevenir alguma estranheza de quem ouve ou lê: como até o momento se apresentaram figuras bem individuadas de filósofos, cada um com suas visões pessoais; e agora aparece este grupo, com nome de grupo, mas anônimo em relação aos indivíduos que o compõem? Justamente assim se chamam, assegura Aristóteles, tal é a denominação oficial que eles têm como Escola, e que, no decorrer do tempo, representa a unidade e a continuidade de sua doutrina".[1]

Aristóteles, que tinha estudado a fundo os Pitagóricos, resume bem seu pensamento no primeiro livro de sua Metafísica (que representa a primeira história da filosofia, organizada a partir de um preciso ponto de vista teorético), em uma passagem que merece ser lida por inteiro.

[1] M. Timpanaro Cardini, *I Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia.

Contemporâneos a estes filósofos, e também anteriores a eles, são os assim chamados Pitagóricos. Eles primeiro se aplicaram às matemáticas e as fizeram progredir e, nutridos pelas mesmas, creram que os princípios delas fossem princípios de todos os seres. E, como nas matemáticas os números são por sua natureza os princípios primeiros, e exatamente nos números eles afirmavam ver, mais que no fogo, na terra e na água, muitas semelhanças com as coisas que existem e são geradas: afirmavam, por exemplo, que dada propriedade dos números fosse a justiça, outra, ao contrário, a alma e o intelecto, outra ainda o momento e o ponto justo, e similarmente, logo, para cada uma das outras; além disso, por ver que as notas e os acordes musicais consistiam nos números; e, por fim, porque todas as outras coisas, em toda a realidade, parecia-lhes que fossem feitas à imagem dos números e que os números fossem aquilo que é primeiro em toda a realidade, pensaram que os elementos dos números fossem elementos de todas as coisas, e que o céu inteiro fosse harmonia e número. E todas as concordâncias que conseguiram mostrar entre os números e os acordes musicais e os fenômenos e as partes do céu e a ordem inteira do universo, eles as reuniam e as sistematizavam. E se alguma coisa faltava, eles procuravam introduzi-la, de modo a tornar sua tratação inteiramente coerente. Por exemplo: como o número dez parece ser perfeito e parece compreender em si toda a realidade dos números, eles afirmavam que também os corpos que se movem no céu deviam ser dez; mas, a partir do momento que se vêem apenas nove, então introduziam um décimo: a Antiterra.

Tratamos tais questões em outras obras com maior cuidado. Aqui voltamos a elas a fim de ver, também nestes filósofos, quais são os princípios que eles apresentam e de que modo estes entram no âmbito das causas de que falamos. Também esses filósofos parecem afirmar que o número é princípio não só como constitutivo material dos seres, mas também como constitutivo das propriedades e dos estados dos mesmos. Eles colocam, depois, como elementos constitutivos do número o par e o ímpar; destes, o primeiro é ilimitado, enquanto o segundo é limitado. O Uno deriva de ambos estes elementos, porque é, junto, par e ímpar. Do Uno, portanto, procede o número, e os números, como se disse, constituiriam o universo inteiro.

Outros Pitagóricos afirmaram que os princípios são dez, distintos em série de contrários:

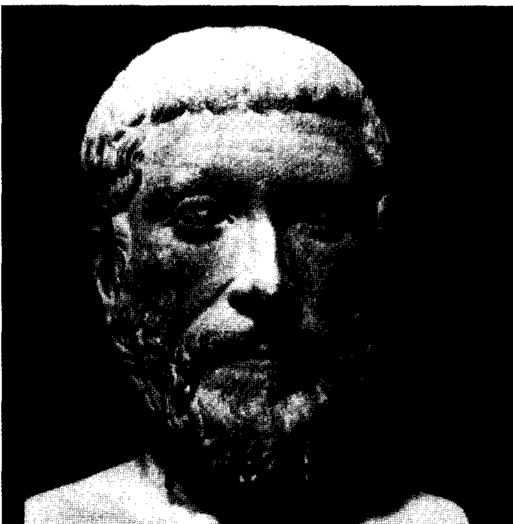
1. limite-ilimite,
2. par-ímpar,

3. uno-múltiplo,
4. direita-esquerda,
5. macho-fêmea,
6. parado-movido,
7. reto-curvo,
8. luz-treva,
9. bom-mau,
10. quadrado-retângulo.

Desse modo parece que pensava também Alcméon de Crotona, seja por ter ele tomado tal doutrina dos Pitagóricos, seja porque estes a tenham dele tomado: o fato é que Alcméon esteve no auge quando Pitágoras era ancião e professou uma doutrina muito semelhante à dos Pitagóricos. Ele dizia, de fato, que as múltiplas coisas humanas formam pares de contrários, que ele porém agrupou não como os Pitagóricos de modo bem determinado mas ao acaso, como por exemplo: branco-preto, doce-amargo, bom-mau, grande-pequeno. Fez, portanto, afirmações desordenadas a respeito de todos os pares de contrários, enquanto os Pitagóricos disseram claramente quais e quantos são.

De um e outros podemos reter apenas o seguinte: os contrários são os princípios dos seres; ao invés, quantos e quais são eles encontramos apenas nos Pitagóricos. Todavia, nem pelos Pitagóricos tais contrários foram analisados de forma clara a ponto de poder estabelecer de que modo seja possível levá-los às causas de que falamos; parece, contudo, que eles atribuam a seus elementos a função de matéria: com efeito, dizem que a substância é composta e constituída por estes elementos, como partes imanentes dela.

Aristóteles, *Metafísica*, livro I, 5.



13 Os princípios dos números

Para os Pitagóricos todas as coisas dependem dos números, mas os números, por sua vez, têm elementos ou princípios dos quais derivam. Todos os números se dividem em pares e ímpares: estes, porém, ainda não são os elementos últimos.

O pitagórico Filolau precisa que tais elementos dos quais derivam todos os números são o limitante e o ilimitado (ou seja, aquilo que de-fine e o in-finito).

É necessário que todas as realidades sejam ou limitantes ou ilimitadas, ou ao mesmo tempo limitantes e ilimitadas. Não poderiam ser apenas ilimitadas ou apenas limitantes. Aparece claro, portanto, que as coisas que existem não podem ser constituídas somente de elementos limitantes nem somente de elementos ilimitados e, assim, é evidente que o universo e as coisas que nele existem são constituídas pela mediação harmônica de elementos limitantes e de elementos ilimitados.

Filolau, fr. 2 Diels-Kranz.

14 O cosmo

O número que constitui, sustenta e governa a totalidade das coisas, torna o universo inteiro uma espécie de unidade orgânica e bem-ordenada. A palavra "ordem" em grego corresponde ao termo kósmos. Dele deriva a denominação "cosmo" que damos ao universo.

Eis a passagem de Platão que explica este ponto.

Os conhecedores dizem [...] que céu, terra, deuses e homens são mantidos juntos pela ordem, pela sabedoria e pela retidão: é exatamente por tal motivo [...] que chamam tudo isso de cosmo [ou seja, ordem].

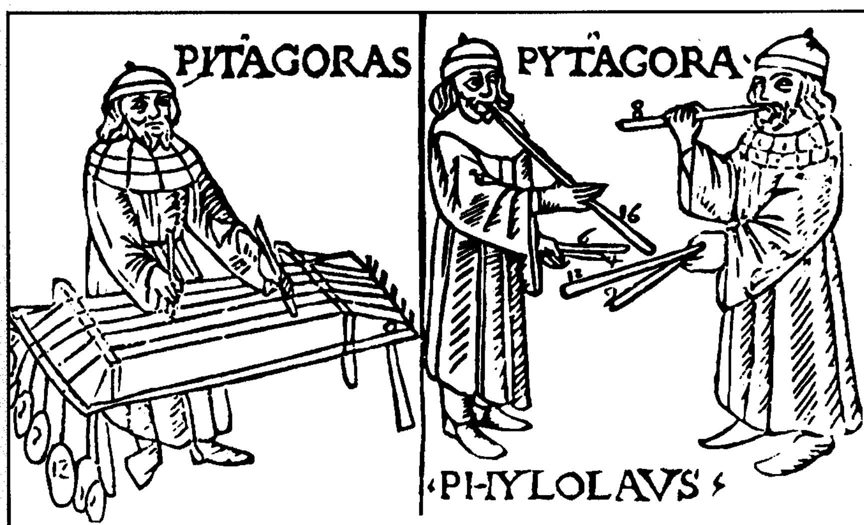
Platão, *Górgias*, 507a-508a.

15 A retomada da doutrina da reencarnação

Que já o próprio Pitágoras tivesse aceito a doutrina órfica da metempsicose é testemunhado pelo seguinte texto de Xenófanes.

Contam que, certa vez, Pitágoras passava enquanto um cão era espancado.
Teve compaixão dele e disse estas palavras:
"Pára, não o espanques, porque é a alma de um homem que foi meu amigo;
eu a reconheci ouvindo-o gemer".

Xenófanes, fr. 7 Diels-Kranz.



16 Símbolos e preceitos morais e religiosos

Concluindo, leiamos alguns importantes trechos de Vidas dos filósofos, *de Diógenes Laércio, em que são enumerados alguns preceitos morais e religiosos pitagóricos. Preceitos que permaneceram por muito tempo secretos, como de resto os outros ensinamentos de Pitágoras.*

Dizem que foi o primeiro a revelar que a alma, conforme um ciclo de necessidade, ora se ligue a um ser vivo, ora a outro; e o primeiro também a introduzir na Grécia medidas e pesos, como diz Aristóxeno o Músico; e o primeiro a identificar Vésper com Lúcifer, conforme diz Parmênides.

Seus símbolos eram os seguintes: não atiçar o fogo com uma faca, não fazer pender a balança, não se sentar sobre a vasilha [medida para grãos], não comer o coração, ajudar a depor a carga e não a aumentá-la, ter as cobertas sempre ligadas junto, não andar com imagem de divindade esculpida no anel, não deixar na cinza a marca da panela. Com o símbolo "não atiçar o fogo com a faca" queria dizer: não provocar a ira e o orgulho altivo dos poderosos; com o outro: "não fazer pender a balança", não violar a eqüidade e a justiça; com o outro: "não se sentar sobre a vasilha", cuidar também do futuro, pois a vasilha é a ração de um dia. Com "não comer o coração" queria significar: não consumir a alma com afãs e dores.

Proibia oferecer vítimas aos deuses, permitia venerar apenas o altar purificado de sangue. Nem se deve jurar pelos deuses; é necessário, com efeito, tornar a si mesmo digno de fé. É preciso honrar os anciãos, porque aquilo que cronologicamente vem antes merece maior honra; assim como no mundo a aurora precede o pôr-do-sol, também na vida humana o princípio precede o fim, e na vida orgânica o nascimento precede a morte.

Diógenes Laércio, *Vidas dos filósofos*, V, III.

XENÓFANES



Deus e o divino

Estes fragmentos representam a primeira apresentação filosófica da concepção de Deus.

Um só Deus, sumo entre os deuses e os homens,
nem por figura nem por pensamento semelhante aos homens.
Xenófanes, fr. 23 Diels-Kranz.

Tudo vê, tudo pensa, tudo ouve.
Xenófanes, fr. 24 Diels-Kranz.

Sem fadiga, com a força da mente faz tudo vibrar.
Xenófanes, fr. 25 Diels-Kranz.

Permanece sempre no mesmo lugar sem de qualquer modo se mover,
nem lhe fica bem girar ora em um lugar ora em outro.
Xenófanes, fr. 26 Diels-Kranz.



A crítica da concepção antropomórfica dos deuses

Xenófanes critica as concepções tradicionais do divino, que eram antropomórficas.

Se os bois, cavalos e leões tivessem mãos
ou se pudessem pintar e realizar as obras que os homens fazem com as mãos,
os cavalos pintariam imagens dos deuses semelhantes aos cavalos
e os bois semelhantes aos bois, e plasmariam os corpos dos deuses
semelhantes ao aspecto que cada um deles tem.
Xenófanes, fr. 15 Diels-Kranz.

Os Etíopes dizem que seus deuses são negros e de nariz achatado.
Os Trácios dizem, ao contrário, que têm olhos azuis e cabelos ruivos.
Xenófanes, fr. 16 Diels-Kranz.

Aos deuses, Homero e Hesíodo atribuem
tudo aquilo que para os homens é desonra e vergonha:
roubar, cometer adultério, enganar-se mutuamente.
Xenófanes, fr. 11 Diels-Kranz.

Diz Xenófanes a respeito de Homero e Hesíodo:
narram muitíssimas ações não lícitas dos deuses:
roubar, cometer adultério, enganar-se mutuamente.
De fato Crono, sob o qual dizem que houve a era feliz, mutilou o pai e devorou os filhos,
e Zeus, filho dele, o depôs e o "colocou sob a terra".
Xenófanes, fr. 12 Diels-Kranz.

PARMÊNIDES

19 O proêmio do *Poema sobre a natureza*

No proêmio do poema, que é verdadeiramente sugestivo e muito abrangente, Parmênides imagina ser transportado, sobre um carro puxado por éguas prudentes e guiado por jovens filhas do Sol, das casas da noite para a luz e levado diante da deusa (que personifica a verdade), que lhe revela a própria verdade em seu complexo. Dike e Têmis, que se mencionam como forças que guiaram Parmênides, são as leis supremas do real e, portanto, do pensar e do viver, e neste sentido constituem as forças mais propícias que conduzem no caminho da verdade e impulsionam a percorrê-lo. Neste proêmio, nos últimos cinco versos, expõe-se também, por acenos, o mapa conceitual do pensamento do Eleata, ou seja, a distinção das três vias do conhecimento: a da verdade ("o coração sólido" da verdade), a da opinião falaz ("as opiniões dos mortais"), e a da opinião plausível ("como as coisas que aparecem era preciso que verdadeiramente existissem").

As éguas que me levam até onde meu desejo quer chegar,
me acompanharam, depois que me conduziram e me puseram no caminho que diz muitas coisas,
que pertence à divindade e que leva por todos os lugares o homem que sabe.
Fui levado para lá. Com efeito, lá me levaram prudentes éguas
puxando meu carro, e jovens indicavam o caminho.
O eixo das rodas soltava um silvo agudo,
inflamando-se — enquanto era premido por dois círculos que giravam
de uma parte e da outra —, quando apressavam o curso para acompanhar-me,
as jovens filhas do Sol, após deixar as casas da Noite,
para a luz, afastando com as mãos os véus da cabeça.
Lá está a porta dos caminhos da Noite e do Dia,
tendo nos dois extremos uma arquitrave e um limiar de pedra;
e a porta, erguida no éter, é fechada por grandes batentes.
Destes, Justiça, que muito pune, tem as chaves que abrem e fecham.
As jovens, então, dirigindo-lhe suaves palavras,
com prudência a persuadiram, a fim de que, para elas, a barra do ferrolho
sem demora tirasse da porta.
E esta, abrindo-se imediatamente,
produziu grande abertura dos batentes, fazendo girar
nos gonzos, em sentido inverso, os eixos de bronze
fixados com pregos e tachas. De lá, imediatamente, através da porta,
direto pela estrada principal as jovens guiaram carro e éguas.
E a deusa me acolheu benevolente, e com sua mão tomou minha mão direita,
e começou a falar assim e me disse:
"Ó jovem, tu que, companheiro de imortais guias,
com as éguas que te carregam chegas à nossa moradia,
alegra-te, pois não foi sorte infausta que te levou a percorrer
este caminho — com efeito,
ele está fora do caminho percorrido pelos homens —,
mas lei e justiça divinas. É preciso que aprendas tudo:
tanto o sólido coração da verdade bem redonda
como as opiniões dos mortais, nas quais não há verdadeira certeza.
E também isto aprenderás: como as coisas que aparecem
era preciso que verdadeiramente existissem, sendo todas em todo sentido".

Parmênides, *Poema sobre a natureza*, fr. 1.

A primeira parte do poema: a via da verdade

As palavras da deusa que concluem o prólogo deixam claro que são três as vias sobre as quais procede o pensamento humano:

1) a da pura verdade;

2) a das opiniões erradas dos mortais;

3) a da opinião plausível que se move de modo correto entre as aparências.

Recordemos alguns conceitos-chave.

Na primeira parte do poema (que nos chegou em boa parte) Parmênides fala da via da verdade absoluta, ou seja, da via do ser e, por antítese, da via da absoluta falsidade, que é a via do não-ser, ou seja, a via que percorrem aqueles mortais que crêem que ser e não-ser se misturem de vários modos.

Nesta parte do poema Parmênides pela primeira vez na história do pensamento ocidental enuncia o grande princípio de não-contradição: o ser existe e não pode não ser e o não-ser não existe e não pode ser.

Além disso, evidencia-se como apenas o ser seja pensável e dizível, e como o não-ser seja impensável e indizível.

O ser, assim entendido em sentido integral e unívoco, não pode nascer (porque, de outra forma, derivaria de um não-ser, o que é impossível), não pode perecer (porque, de outra forma, acabaria em um não-ser, que não existe), não tem um passado e um futuro, mas é sempre, é imóvel, é todo igual, é como uma esfera perfeita, portanto, um todo-uno. As coisas de que os homens falam, na realidade, não são mais que nomes vãos.

1. O ser é não-gerado e imperecível

Resta apenas um discurso sobre a via:
que "existe". Sobre esta via há sinais indicadores
bastante numerosos: que o ser é não-gerado e imperecível,
com efeito, é um inteiro no seu conjunto, imóvel e sem fim.
Nem era uma vez, nem será, porque é agora junto todo inteiro,
uno, contínuo. Qual origem, com efeito, dele procurarás?
Como e a partir de onde teria crescido?
Do não-ser não te permito
nem dizê-lo nem pensá-lo, porque não é possível nem dizer nem pensar
que não existe. Que necessidade o teria forçado
a nascer, depois ou antes, se derivasse do nada?
Por isso é necessário que exista por inteiro, ou que não exista por nada.
E nem a partir do ser concederá a força de uma certeza
que nasça alguma coisa que esteja ao lado dele. Por esta razão nem o nascer
nem o perecer a Justiça concedeu a ele, libertando-o das cadeias,
mas firmemente o retém. A decisão sobre tais coisas está nisto:
"existe" ou "não existe". Portanto, decidiu-se, como é necessário,
que uma via se deve deixar, enquanto é impensável e inexprimível,
porque não da verdade é a via,
ao passo que a outra é, e é verdadeira.
E como o ser poderia existir no futuro? E como poderia ter nascido?
Com efeito, se nasceu, não existe; e ele nem existe, caso devesse existir no futuro.
Portanto, o nascimento se apaga e a morte permanece ignorada.

2. O ser é indivisível e todo igual

E nem é divisível, porque é todo inteiro igual;
nem existe de alguma parte algo a mais que possa impedi-lo de ser unido,
nem existe algo de menos, mas é todo inteiro pleno de ser.
Por isso é todo inteiro contínuo: o ser, com efeito, se liga ao ser.

3. O ser é imóvel e de nada carece

Mas imóvel, nos limites de grandes ligações
é sem um princípio e sem um fim, pois nascimento e morte
foram expulsos para longe e uma verdadeira certeza os rejeita.
E permanecendo idêntico e no idêntico, em si mesmo jaz,
e deste modo aí permanece, firme. Com efeito, necessidade inflexível
o mantém nas ligações do limite, que o encerra por todo lado,
pois foi estabelecido que o ser não fique sem realização:
com efeito, ele de nada carece; caso contrário, de tudo careceria.

4. Coincidência de ser e pensamento

O mesmo é o pensar e aquilo por causa do qual existe o pensamento,
porque sem o ser no qual é expresso,
não encontrarás o pensar. Com efeito, nada mais existe ou existirá
fora do ser, pois a Sorte o vinculou
a ser um inteiro e imóvel. Por isso serão nomes todas
as coisas que os mortais estabeleceram, convictos de que fossem verdadeiras:
nascer e perecer, ser e não-ser,
trocar de lugar e mudar luminosa cor.

5. O ser e a figura da esfera

Além disso, por haver um limite extremo, ele é realizado
por toda parte, semelhante a massa de bem redonda esfera,
a partir do centro igual em toda parte: com efeito, nem de algum modo maior
nem de algum modo menor é necessário que seja, de uma parte ou da outra.
Nem, com efeito, existe um não-ser que possa impedi-lo de chegar
ao igual, nem é possível que o ser seja do ser
mais de uma parte e menos da outra, porque é um todo inviolável.
Com efeito, igual em toda parte, de modo igual está em seus confins.

Parmênides, *Poema sobre a natureza*, fr. 8.



Estas moedas de prata remon...
Representam um leão que m...

ZENÃO DE ELÉIA

As demonstrações por absurdo das teses do Eleatismo

Zenão desempenhou a função de atacante dos adversários da escola eleática. Com efeito, procurou defender as teses de Parmênides mediante sistemáticas refutações das teses contrárias dos adversários, para reduzi-los ao silêncio. Nasceu com ele a assim chamada demonstração por absurdo que, ao invés de demonstrar uma tese partindo de determinados princípios, procura prová-la levando ao absurdo a tese contraditória.

Eis o texto do Parmênides *de Platão, que ilustra bem a estrutura do método zenoniano.*

"Compreendo, Parmênides", disse Sócrates, "que nosso Zenão não quer ganhar teu afeto apenas por outras coisas com a amizade, mas também com o escrito. Com efeito, em certo sentido, escreveu o mesmo que escreveste; todavia, trocando de direção, procura iludir-nos de que está dizendo algo diferente. Tu, com efeito, no teu poema dizes que o todo é uno, e disso apresentas provas belas e boas. Zenão, por sua vez, diz que os muitos não existem, e também ele aduz provas bastante numerosas e grandes. Pois bem, o fato de que um de vós afirme o uno e que o outro, ao contrário, negue os muitos, e que cada um de vós fale de modo a parecer não estar dizendo as mesmas coisas, embora dizendo quase as mesmas coisas, dá-me a impressão de que vossos discursos estejam acima de nós".

"Sim, Sócrates", respondeu Zenão. "Contudo, não captaste inteiramente a verdade de meu escrito. Mas, como as cadelas da Lacônia, ensinas bem e encontras os vestígios das coisas ditas. Todavia, antes de tudo, te foge isto: que o meu escrito não tem de fato a pretensão de ser escrito com o propósito que dizes, e de modo a torná-lo obscuro aos homens, como se uma grande coisa fosse levada à realização. Tu, porém, falas de algo de marginal, enquanto, na verdade, estas coisas são um socorro ao discurso de Parmênides, contra aqueles que procuram torná-lo cósmico, sustentando que, se o uno existe, disso deriva que o discurso sofre muitas conseqüências ridículas e em contraste com ele. Por isso este escrito refuta objeções contra aqueles que afirmam que os muitos existem, e contrapõe as mesmas coisas e também outras mais, querendo demonstrar isto: que sofreria conseqüências ainda mais ridículas a hipótese deles 'se os muitos existem' do que a hipótese 'se o uno existe', caso alguém a siga de modo adequado".

Platão, *Parmênides*, 128 a-d.

MELISSO

Os principais fragmentos da obra *Sobre a natureza ou sobre o ser*

Melisso foi o sistematizador do pensamento eleático.

Parmênides, com efeito, exprimindo-se em poesia, não tinha enfrentado os problemas que a dedução e a fundamentação de certos atributos do ser implicavam.

Zenão levou ao Eleatismo o contributo da defesa indireta pelo absurdo, refutando as teses opostas às de Parmênides.

Melisso, ao contrário, deu ao pensamento eleático uma forma sistemática, em uma bela prosa bastante clara, deduzindo com muito rigor os atributos e levando o pensamento eleático às extremas conseqüências.

Citemos os três fragmentos-chave que nos chegaram do seu escrito Sobre a natureza ou sobre o ser.

1. O ser e sua eternidade

Sempre existia aquilo que existia e sempre existirá. Com efeito, se fosse gerado, seria necessário que, antes que fosse gerado, não fosse nada: e se, antes, não era nada, por nenhuma razão nada teria podido se gerar do nada.

Melisso, fr. 1 Diels-Kranz.

2. O ser e sua infinitude

É, portanto, como não se gerou, é e sempre era e sempre será, não tem princípio nem fim, mas é infinito. Com efeito, se tivesse se gerado, teria um princípio (teria, com efeito, começado a gerar-se em certo momento) e um fim (teria, com efeito, acabado de gerar-se em certo momento); mas, como não começou e não terminou, era e será sempre, não tem princípio nem fim. Não é, com efeito, possível que seja sempre aquilo que não é tudo.

Se é infinito, deve ser uno. Com efeito, se fossem dois, não poderiam ser infinitos, mas um teria um limite no outro.

Melisso, fr. 2 e 6 Diels-Kranz.

3. Atributos essenciais do ser como uno-todo

1. Assim, portanto, é eterno, infinito, uno, todo igual.

2. E não pode nem perder algo nem se tornar maior, nem pode mudar de forma, e não experimenta dor, nem sofre pena. Com efeito, se sofresse alguma destas coisas, não seria mais uno. Com efeito, caso se alterasse, necessariamente o ser não seria igual, mas deveria perecer aquilo que era antes, e deveria nascer aquilo que não é. Se, portanto, se alterasse ainda que um só cabelo em dez mil anos, se destruiria tudo em toda a duração do tempo.

3. Nem é possível que sofra mutação de forma; com efeito, a forma que existia antes não perece, nem se gera o que não é. Mas, como nada se acrescenta nem perece nem se altera, como poderia algo sofrer mutação de forma? Se, com efeito, algo se tornasse diverso, sofreria sem mais também mutação de forma.

4. E não experimenta dor, porque não poderia ser tudo, se provasse dor. Com efeito, uma coisa que experimenta dor não pode ser sempre; nem poderia ter força igual a uma coisa que é sadia. E não seria também igual, se experimentasse dor: com efeito, sofreria se algo lhe fosse tirado ou acrescentado e, portanto, não seria mais igual.

5. E aquilo que é sadio não poderia experimentar dor: com efeito, pereceria o que é sadio, isto é, o ser, e se geraria o não-ser.

6. E também para o sofrer vale o mesmo raciocínio que se fez para o experimentar dor.

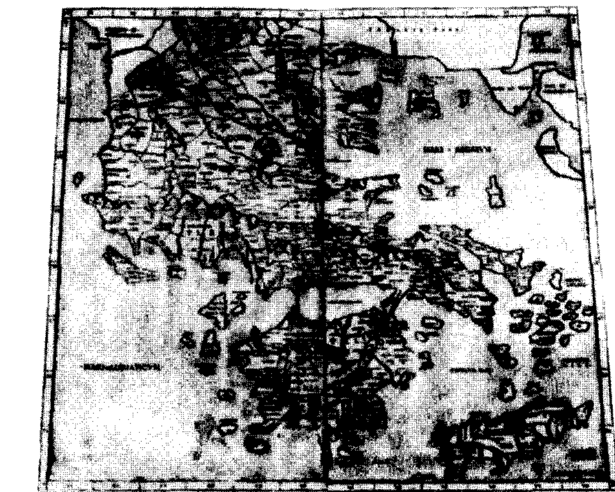
7. E não há nenhum vazio: com efeito, o vazio não é nada; e o que não é nada não pode ser. Então o ser nem se move; com efeito, não pode deslocar-se em algum lugar, mas é pleno. Com efeito, se houvesse o vazio, poderia deslocar-se no vazio; mas, como o vazio não existe, não tem onde se deslocar.

8. E não poderia ser denso e raro. Com efeito, o raro não pode ser pleno do mesmo modo que o denso, mas o raro é sem dúvida mais vazio que o denso.

9. E entre o pleno e o não pleno é preciso fazer a seguinte distinção: se algo dá lugar a alguma outra coisa e a acolhe, não é pleno; ao contrário, se não dá lugar a outra coisa e não a acolhe, é pleno.

10. Portanto, é necessário que seja pleno, se o vazio não existe. E se, portanto, é pleno, não se move.

Melisso, fr. 7 Diels-Kranz.



A Grécia em uma [illegible]
do Trezentos que [illegible]
a Geografia *de* [illegible]
A península helênica
foi o berço da filosofia

EMPÉDOCLES

O ser e os fenômenos

Com Empédocles abre-se a nova perspectiva dos filósofos "Pluralistas".

Parmênides procurara, de algum modo, salvar os fenômenos com sua "terceira via" das aparências plausíveis; porém, só o conseguira aporeticamente. Com efeito, se luz e noite são "iguais" no ser, não se chega a compreender como uma possa ser diferente *da outra. E, assim como o ser é não-gerável e incorruptível, toda coisa que for absorvida no ser deverá ter as mesmas características. Se Parmênides salvava o ser, perdia, em substância, os fenômenos.*

Empédocles, no poema Sobre a natureza *(do qual citamos três fragmentos essenciais), procurou justamente salvar, além do ser, também os fenômenos.*

1. Retomada do princípio eleático do "nada nasce" e "nada perece" e significado de "nascimento" e de "morte"

E outra coisa eu te direi, que não existe geração para nenhum
de todos os mortais, nem um termo de morte que os destrói;
existe apenas mistura de elementos e separação de elementos
misturados, mas isto os homens chamam de geração. [...]
Estes ingênuos! Não demonstram certamente engenho perspicaz com seus afãs,
caso esperem que se crie aquilo que antes não existe,
ou que algo possa perecer completamente e destruir-se totalmente.
Um homem sábio não pode conceber na sua mente tal pensamento,
que enquanto os homens vivem aquela que chamamos justamente de sua existência,
até aquele momento crêem existir, quando misérias e confortos estão ao lado deles;
mas, ao contrário, de não existir de fato,
antes de serem construídos e depois de serem dissolvidos.

Empédocles, *Sobre a natureza*, fr. 8, 11, 15 Diels-Kranz = fr. 2 Gallavotti.

2. Os quatro elementos (água, ar, terra e fogo) como "raízes de tudo"

Ouve primeiro os quatro nomes que são as raízes de tudo:
o resplandecente Zeus e Hera altiva, e Aidoneu
e Néstide, que inunda de lágrimas a taça humana.

Empédocles, *Sobre a natureza*, fr. 6 Diels-Kranz = fr. 1, vv. 33-35 Gallavotti.

[...] Durante o ódio tudo é distorcido e contrastante,
mas depois, durante o amor, estão próximos, e uns pelos outros se anseiam
os elementos de que resultam todas as coisas que existiram e que existem, e que existirão no futuro;
e as árvores germinaram, e os homens e as mulheres,
e as feras e os pássaros, e os peixes que vivem na água,
e também os numes longevos de excelsa posição.
São apenas eles, com efeito, os elementos que existem, e correndo uns através dos outros
tornam-se corpos de todo gênero; isto, justamente, que existe, a mistura transformada,
como quando os pintores ilustram as paredes coloridas,
espertos no seu trabalho pela sua inteligência:
quando com as mãos conseguiram as variadas tinturas,
que mesclam em harmonia, umas em maior medida e outras em menor,
com estas cores eles modelam figuras semelhantes a tudo,
e constroem as árvores e os homens e as mulheres,

e as feras e os pássaros, e os peixes que vivem na água,
e também os numes longevos de excelsa posição.
Portanto, não prevaleça em teu ânimo o engano, que de outra origem
seja a fonte dos corpos mortais, que agora são manifestos e se produzem ao infinito.

Empédocles, *Sobre a natureza*, fr. 21 e 23 Diels-Kranz = fr. 21 Gallavotti.

Governam por turno enquanto o ciclo se desenvolve,
e uns nos outros terminam e crescem segundo o turno que lhes cabe.
Porque apenas estes existem, e transcorrendo uns nos outros
tornam-se os homens e as estirpes de várias feras,
às vezes pela concórdia concorrendo em único cosmo,
e às vezes depois cada um por sua conta arrastado pelo desafio do rancor,
até que, concentrando-se o cosmo, o todo único daí se manifeste.
Desse modo, enquanto o uno aprendeu a gerar-se a partir de muitos,
e depois resultam de novo muitos quando o uno se desfaz,
por isso estão em devir e não é estável sua eterna vida;
e enquanto estes jamais terminam, mudando continuamente,
por isso eternamente são estes seres inamovíveis, dentro do ciclo.

Empédocles, *Sobre a natureza*, fr. 26 Diels-Kranz = fr. 22 Gallavotti.

3. O "amor" ou "concórdia" e a "discórdia" ou "ódio" como princípios cósmicos

[...] Assim jamais terminam estes elementos que se permutam continuamente,
às vezes concorrendo todos no uno pela concórdia,
às vezes depois pelo desafio do ódio cada um por vias diferentes transportado.
E, enquanto resultam de novo muitos, quando o uno se desfaz,
por isso estão em devir, e não é estável sua eterna vida;
e, enquanto jamais terminam, transformando-se continuamente,
por isso eternamente são estes seres inamovíveis, dentro do ciclo.
Agora ouve estas palavras, porque a doutrina te incrementa o ânimo.
Como já anunciei antes, definindo os limites do meu discurso,
apresentarei o duplo argumento, porque uma vez o uno se acresce a partir de mais elementos
de forma a existir sozinho, outra vez depois se desfaz,
de modo que muitos existem a partir do uno:
o fogo, a água, a terra e o ar, o doce ápice,
e o ódio danoso, à parte, proporcional a toda massa deles,
e a concórdia, equivalente a eles em toda a altura e largura.
Mas a concórdia, olha-a com a mente; não fiques estupefato com os olhos.
Também em membros mortais se afirma que ela se gere,
e é assim que as pessoas nutrem pensamentos afetuosos, e realizam ações amorosas,
chamando-a com os nomes de Alegria e de Afrodite; mas nenhum dos homens mortais
aprendeu que redemoinha com tanta massa dos elementos.
Ouve bem, contudo, a seqüência não enganosa de meu discurso.
Estes fatores todos se equivalem, e têm igual idade,
mas cada um possui a própria posição, cada um tem índole própria,
e alternadamente comandam durante o tempo que transcorre.
Além destes, depois, nada se acrescenta, e nada também termina.
Com efeito, se perecessem na sucessão do tempo, já não mais existiriam.
Ou isto que é o todo seria aumentado:
mas com qual coisa, que também venha de algum lugar?
No todo não há lugar que esteja vazio: de onde, portanto, alguma coisa pode sobrevir?
Nem há nada de vazio quando subsiste o uno, nem nada de sobejo.
E então, como pode algo também vir a faltar,
quando além de tudo isso nada foi abandonado?
Por outro lado, existem apenas estes elementos, e uns transcorrendo através dos outros
se apresentam sucessivamente em corpos diversos, mas, sempre iguais a si mesmos,
permanecem perpetuamente.

Empédocles, *Sobre a natureza*, fr. 17, 13 e 14 Diels-Kranz = fr. 4 Gallavotti.

Anaxágoras

A tentativa de superar o Eleatismo com a teoria das "homeomerias"

Anaxágoras assume em relação ao princípio de Parmênides a mesma posição tomada por Empédocles, mas propõe uma solução diferente da aporia em que o Eleatismo se debatia. Não há um nascer e um morrer, porque não há um não-ser. O nascer é sempre um vir por composição, *de coisas que existem, as quais são como as sementes de todas as coisas, ou seja, as* homeomerias. *Elas são descritas como segue.*

Assim estando as coisas, é preciso considerar que muitas coisas e de todo gênero se encontrem em tudo aquilo que vem a ser por aglomeração e sementes que têm forma, cores e gostos de todo tipo. E se condensaram homens e todos os seres vivos que têm sensibilidade. E estes homens têm cidades habitadas e obras de manufatura, como nós, e têm o sol e a lua e todas as outras coisas como nós, e a terra produz suas muitas coisas e de todo gênero, das mais úteis das quais fazem uso, depois de recolhê-las em sua moradia. Disse isso sobre a formação por separação, porque não apenas entre nós é possível o processo de formação, mas também em outros lugares.

Antes que tais coisas se formassem, estando juntas todas as coisas, não se distinguia nenhuma cor. Havia, com efeito, o obstáculo da mistura de todas as coisas, do úmido e do enxuto, do quente e do frio, do luminoso e do escuro e de muita terra que aí se encontrava, e das sementes ilimitadas em quantidade, em nada semelhantes uma à outra. Com efeito, nem mesmo das outras coisas em nada uma se assemelha à outra. Dessa forma, é preciso considerar que no todo se encontra tudo.

Anaxágoras, fr. 4 Diels-Kranz.

Com efeito, como o cabelo poderia se produzir a partir daquilo que não é cabelo, e a carne a partir daquilo que não é carne?

Anaxágoras, fr. 10 Diels-Kranz.

A concepção da Inteligência cósmica

Da originária mistura de todas as homeomerias, o cosmo nasce mediante um movimento a elas impresso por uma Inteligência, que é a realidade "mais final" e "mais pura", separada de todo o resto, e que justamente enquanto tal imprime movimento à massa das homeomerias misturadas todas juntas, e faz nascer as coisas. É certamente esta a mais poderosa intuição de Anaxágoras, mesmo que ele não tenha conseguido desenvolvê-la adequadamente.

Leiamos inteiros os fragmentos que falam da Inteligência cósmica.

Em cada coisa se encontra parte de toda coisa, exceto a inteligência, mas há coisas nas quais se encontra também a inteligência.

Anaxágoras, fr. 11 Diels-Kranz.

Todas as outras coisas têm parte de cada coisa, mas a inteligência é ilimitada, independente e não é misturada a alguma coisa, mas permanece sozinha em si. Com efeito, se não estivesse em si, mas misturada a qualquer outra coisa, participaria de todas as coisas, caso estivesse misturada a alguma. Em tudo, com efeito, se encontra parte de cada coisa, como disse antes, e as coisas misturadas lhe constituiriam obstáculo, de modo que não teria poder sobre alguma coisa, como o tem por permanecer sozinha em si. Com efeito, é a mais sutil e a mais pura de todas as coisas e possui pleno conhecimento de tudo e tem enorme força. E as coisas que têm vida, tanto as maiores como as menores, todas são dominadas pela inteligência. E à rotação universal deu impulso a inteligência, de modo que desde o princípio atuasse de modo rotatório. E primeiro a partir do pequeno iniciou o movimento de rotação, e em direção ao grande se desenvolve e se desenvolverá ainda mais. E todas as coisas que se formaram por composição e as que se formaram por separação e as que se dividiram, todas foram reconhecidas pela inteligência, e as que estavam para ser e as que eram e que agora não são, e quantas agora são e quais serão, todas foram dispostas pela inteligência, e a rotação que agora é percorrida pelos astros, pelo sol, pela lua e por aquela parte de ar e de éter que se vai formando. E é justamente a rotação que empreendeu o processo de formação. E por separação se forma a partir do

raro o denso, do frio o quente, do escuro o luminoso e do úmido o enxuto. E há muitas partes de muitos. Completamente, porém, nada se forma, nem se dividem as coisas uma da outra a não ser pela inteligência. E a inteligência é toda semelhante, tanto a maior como a menor. Mas, por outro lado, nada é semelhante a nada; contudo, cada singular é e era constituído das coisas mais vistosas das quais mais participa.

Anaxágoras, fr. 12 Diels-Kranz.

26 A Inteligência cósmica, causa das coisas, não se mantém se permanecermos no plano físico

Grande esperança teve Platão no primeiro impacto com o livro de Anaxágoras, que introduzia a Inteligência como causa de todas as coisas. Mas a esperança logo se desiludiu, porque Anaxágoras, embora tendo introduzido uma Inteligência cósmica, permaneceu no plano físico, e continuou a dar o máximo relevo aos elementos físicos. Todavia, deveria ter mostrado como a Inteligência, enquanto tal, age em função do melhor, ou seja, do Bem, *que implica uma dimensão do ser que está além da puramente física.*

A Inteligência, portanto, se tomada sozinha junto com os elementos físicos, não é suficiente para "ligar" e "manter juntas" as coisas: é necessário ganhar outra dimensão que leve à "verdadeira causa", *que é justamente aquilo a que a verdadeira Inteligência se refere. E esta é a dimensão do inteligível, que se pode ganhar apenas com um tipo de método diferente do seguido pelos Físicos,* um tipo de método que leve para além do físico.

Esta crítica, apesar do relevo dado ao ponto fraco da doutrina de Anaxágoras, confirma a grande importância da Inteligência cósmica.

"Certo dia, ouvi alguém que lia um livro, que afirmava ser de Anaxágoras, o qual dizia que é a Inteligência que ordena e causa todas as coisas. Gostei do assunto e pareceu-me bem que, em certo sentido, era bom pôr a Inteligência como causa de tudo, e dentro de mim pensei que, se isso fosse verdade, a Inteligência ordenadora teria de ordenar todas as coisas e dispor cada uma delas da maneira que para elas é a melhor possível; e, portanto, pensei que, se alguém quisesse descobrir a causa de cada coisa, isto é, a causa pela qual cada uma delas se gera, perece e existe, teria de descobrir justamente qual seja para cada coisa esta causa, ou seja, qual seria sua melhor condição de ser, de sofrer ou de fazer alguma coisa. Com base neste raciocínio, eu pensava que ao homem não convinha considerar, a respeito de si próprio e das outras coisas, a não ser aquilo que é perfeito e ótimo; e, naturalmente, o homem deveria conhecer também o pior, porque a ciência do melhor e do pior, em relação às mesmas coisas, é a mesma. E raciocinando deste modo, contente, acreditava ter encontrado em Anaxágoras o mestre que me teria ensinado as causas das coisas que existem, justamente segundo aquilo que era o meu entendimento; e acreditava que ele me teria ensinado, em primeiro lugar, se a terra é plana ou redonda, e, depois disto, que também me teria ensinado a causa pela qual é assim, mostrando-me o melhor, isto é, mostrando-me que para a terra o melhor era justamente ser assim como era. E pensava que, se depois me tivesse dito que a terra estava no meio, ter-me-ia explicado também como fosse melhor para ela estar no meio; e se me tivesse explicado isso, eu estaria disposto a não exigir mais nenhuma espécie de causa. E assim, eu, também do sol estaria pronto a não exigir outra espécie de causa; e também da lua e dos outros astros e de suas relações de velocidade e das revoluções e dos vários outros fenômenos: teria bastado que me explicasse de que modo para cada um deles o melhor era que fizesse aquilo que faz e que sofra aquilo que sofre. Com efeito, eu não teria acreditado jamais que alguém, que sustentava que estas coisas foram ordenadas pela Inteligência, atribuísse a elas outra causa que não fosse esta, ou seja, que o melhor para elas era ser como são. Em resumo, eu acreditava que ele, atribuindo a causa a cada coisa em particular e a todas em comum, teria explicado aquilo que é o melhor para cada uma delas e aquilo que é o melhor que é comum a todas. E a tais esperanças eu não teria renunciado por nenhuma razão ao mundo! Tomei, portanto, seus livros com a maior solicitude, e os li o mais depressa possível, para poder conhecer o mais rápido possível o melhor e o pior.

Todavia, desta maravilhosa esperança, ó amigo, eu me sentia arrancado, porque, enquanto procedia na leitura do livro, via que nosso homem de fato não se servia da Inteli-



Esta moeda, encontrada em Clazômenas, representa (no verso) Anaxágoras (conserva-se no British Museum de Londres).

gência e não lhe atribuía nenhum papel de causa na explicação da ordenação das coisas; atribuía, ao contrário, o papel de causa ao ar, ao éter, à água e a muitas outras coisas estranhas à Inteligência. E parecia-me que ele caísse no mesmo equívoco daquele que dissesse que Sócrates faz tudo o que faz com a Inteligência, mas depois, quando tivesse de dizer em concreto as causas de cada uma das coisas que faço, dissesse, antes, que eu estou sentado aqui porque o meu corpo é feito de ossos e de nervos, e porque os ossos são sólidos e têm junturas que os separam uns dos outros, e os nervos são capazes de distender-se e de relaxar-se e envolvem os ossos junto com a carne e a pele que os recobre; e, uma vez que os ossos são móveis nas suas junturas, graças ao relaxamento e distensão dos nervos, fazem com que eu seja ora capaz de dobrar os membros, e por esta razão justamente eu dobrei os membros e por conseguinte estou agora aqui sentado; e assim também se, querendo explicar o meu conversar convosco, ele indicasse causas deste gênero, como a voz, o ar e o ouvido, e aduzisse outras infinitas causas deste tipo, descurando dizer a verdadeira causa, isto é, que, uma vez que os atenienses consideraram melhor condenar-me, por isso também a mim pareceu melhor estar aqui sentado e mais justo estar no cárcere cumprindo a pena que estabeleceram. Porque, corpo de um cão, estou convicto que já há tempo estes meus nervos e estes meus ossos estariam em Mégara ou em Beócia, levados pela opinião do melhor, se, em vez de esquivar-me e fugir para o exílio, eu não tivesse julgado mais justo e mais belo pagar à cidade alguma pena que ela me infligisse. Mas chamar causa coisas como estas é algo demasiadamente fora de lugar. Ora, se alguém dissesse que, se não tivesse estas coisas, isto é, ossos, nervos e todas as outras partes do corpo que tenho, não teria condições de fazer aquilo que quero, diria bem; mas se dissesse que faço as coisas que faço exatamente por causa destas, e que, fazendo as coisas que faço, eu posso agir, sim, com a minha inteligência, mas não em virtude da escolha do melhor, este raciocinaria com grande leviandade. Isto quer dizer que não é capaz de distinguir que outra é a verdadeira causa e outro é o meio sem o qual a causa jamais poderia ser causa. E parece-me que os demais, andando às apalpadelas como nas trevas, usando um nome que não lhes convém, chamam deste modo o meio, como se fosse a própria causa. E é este o motivo pelo qual alguém, pondo em torno da terra um vórtice, supõe que a terra permaneça firme por efeito do movimento do céu, enquanto outros lhe põem debaixo o ar como sustentáculo, como se a terra fosse uma amassadeira chata. Mas a força pela qual terra, ar e céu agora têm a melhor posição que pudessem ter, isso não buscam, nem crêem que tenha uma potência divina, mas crêem ter encontrado um Atlante mais poderoso, mais imortal e mais capaz de sustentar o universo, e não crêem de fato que o bem e o que convém sejam aquilo que verdadeiramente liga e mantém junto. Eu com grande prazer seria discípulo de alguém para poder aprender qual seja esta causa; todavia, uma vez que me vejo privado dela e não me foi possível descobri-la por mim mesmo nem aprendê-la de outros, queres então que te exponha, Cebes, a segunda navegação que empreendi para buscar esta causa?". "É claro que desejo!", respondeu.

Platão, *Fédon*, 97b-99d.

Leucipo e Demócrito

27 As ligações entre o Atomismo e o Eleatismo

A "física" dos atomistas é a mais engenhosa tentativa de salvar o Princípio de Parmênides e ao mesmo tempo explicar os fenômenos (Leucipo fora discípulo direto dos Eleatas). Os átomos são uma espécie de despedaçamento do ser eleático em infinitos "seres-unos", *um diferenciando-se do outro não pela qualidade, mas pela figura geométrica.*

Da conjunção e da desagregação dos átomos derivam o nascer e o perecer. A causa da conjunção dos átomos deriva do movimento mecânico que eles têm por sua natureza. O ser uno-múltiplo dos átomos torna-se possível pelo vazio, que justamente separa átomo de átomo.

Eis uma passagem de Aristóteles que explica bem as relações entre o Atomismo e o Eleatismo.

Leucipo e Demócrito explicaram a natureza das coisas sistematicamente, na maioria dos casos, e ambos com a mesma teoria, pondo um princípio que é exatamente conforme à natureza. Porque alguns dos antigos filósofos [os Eleatas] conceberam o ser como necessariamente uno e imóvel: diziam, com efeito, que o vazio é o não-ser, e não podia portanto haver o movimento, pois não existia o vazio distinto [da matéria]; nem podia existir a multiplicidade, por não existir nada que separasse as coisas [...].

Leucipo, ao contrário, afirmou ter encontrado o caminho de raciocínios que, dando uma explicação de acordo com a percepção sensível, não levassem a negar nem a geração, nem a destruição, nem o movimento, nem a multiplicidade das coisas. Enquanto de um lado ele harmoniza suas doutrinas com os fenômenos, do outro, àqueles que sustentam o Uno porque não pode existir o movimento sem o vazio, ele concede que o vazio é não-ser e que do ser nada é não-ser, uma vez que o ser em sentido próprio é o absolutamente pleno. Todavia, este absolutamente pleno não é Uno, e sim um infinito número de corpos, indivisíveis pela pequenez de seu volume. E estes corpos estão em movimento no vazio (para ele existe de fato o vazio) e, reunindo-se, dão lugar à geração e, separando-se, à destruição. Eles exercem e recebem ações enquanto entram em contato, o que prova, de fato, que não são uno. E geram as coisas ligando-se e entrelaçando-se, enquanto do Uno "na verdade" não deriva multiplicidade nem da real multiplicidade a unidade, pois isso é impossível; todavia, como Empédocles e outros dizem que os corpos sofrem modificações através dos poros, também [Leucipo diz que] toda mutação e todo efeito sofrido se produzem deste modo, isto é, pela separação e destruição que são determinadas por meio do vazio, e pelo acréscimo que analogamente se verifica quando nos vazios se insinuam outros sólidos. Também Empédocles deve, portanto, dizer mais ou menos o mesmo que Leucipo. Com efeito, há sólidos, mas indivisíveis, se é fato que os poros não são absolutamente ininterruptos. Que sejam ininterruptos é impossível, porque não existiria mais outro sólido a não ser os próprios poros, isto é, tudo seria vazio. Os corpos que entram em contato, portanto, devem necessariamente ser indivisíveis; e vazios seus intervalos (que [Empédocles] chamou de poros). E assim também se exprime Leucipo a respeito do exercer e receber ações.

Aristóteles, *Geração e corrupção*, livro I, 8
(= Leucipo, test. 7 Diels-Kranz).

 A ética de Demócrito

Demócrito foi bastante sensível aos problemas éticos, aos quais sua época se tornara particularmente atenta. Todavia, ele afirma coisas muito belas e profundas, mas principalmente em nível de máximas, que se impõem como tais, bem mais que pelos fundamentos atomistas de sua física.

Em particular, ele exalta a justa medida que fora o ideal dos gregos a partir dos poetas gnômicos (e também já em grande parte de Hesíodo) e afirma com energia que a felicidade não está nos prazeres do corpo, mas nos da alma.

Alcança-se a tranqüilidade de espírito pelo equilíbrio nos prazeres e pela moderação em geral na vida: o demasiado e o pouco são fáceis de mudar e, portanto, de produzir grandes perturbações no espírito. E os espíritos que es-

tão sempre agitados entre os extremos opostos não são firmes nem tranqüilos. Deve-se, portanto, voltar a mente para as coisas possíveis e contentar-se com aquilo que se tem, não se preocupando com as pessoas que percebemos invejadas e admiradas e sem ficar pensando nelas; e se deve olhar, de preferência, para a vida que levam aqueles que estão carregados de aborrecimentos, refletindo seriamente sobre o que suportam, e então o tanto que possuímos no presente nos aparecerá grande e invejável, e não nos acontecerá mais de sofrer em nosso coração pelo desejo de bens maiores. Com efeito, se alguém admira os ricos e todos os que são considerados pelos outros homens como afortunados e em todo momento seu pensamento se dirige a eles, será forçado a perseguir continuamente o novo e até a desejar realizar alguma ação irremediável, uma das ações que são proibidas pelas leis. Por isso, é preciso não buscar tudo o que vemos, mas contentar-nos com aquilo que temos, comparando nossa vida com a daqueles que se encontram em condições piores, e considerarmo-nos felizes, pensando o quanto eles suportam e o quanto melhor do que o deles é nosso estado. E se efetivamente te ativeres a este modo de considerar as coisas, viverás com espírito verdadeiramente tranqüilo e expulsarás de ti durante a vida não poucas inspirações funestas, como a inveja, a ambição e a malquerença.

Demócrito, fr. 191 Diels-Kranz.

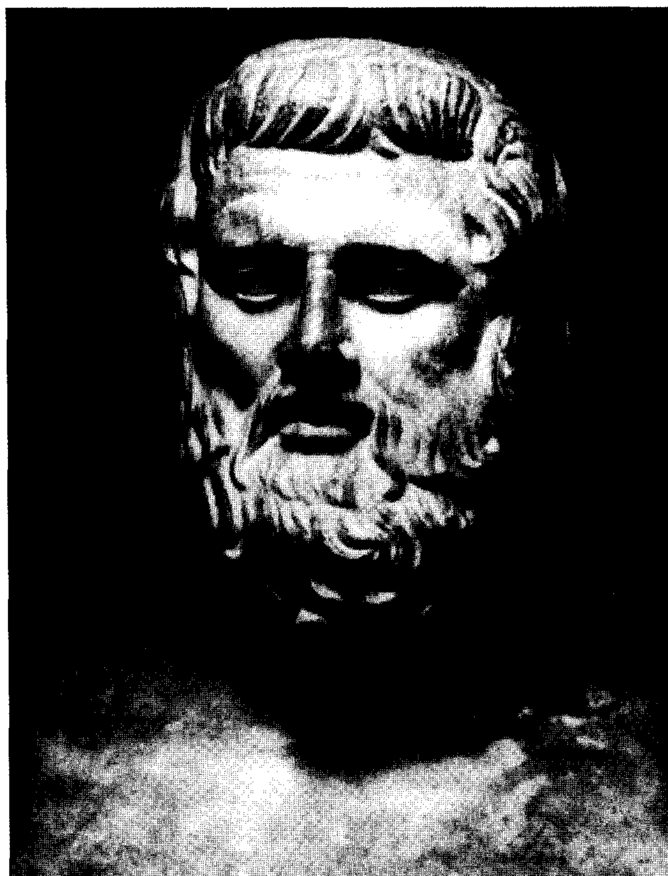
28 Alguns pensamentos sobre a felicidade e sobre a virtude

À alma pertencem a felicidade e a infelicidade.

Demócrito, fr. 170 Diels-Kranz.

A felicidade não consiste nos rebanhos ou no ouro; a alma é a moradia de nossa sorte.

Demócrito, fr. 171 Diels-Kranz.



Rosto de uma herma conjecturalmente atribuído a Demócrito; das numerosas obras do filósofo, nascido em Abdera, na Trácia, restam-nos mais de duzentos fragmentos autênticos.

Quem prefere os bens da alma escolhe aquilo que tem valor mais divino; quem prefere os bens do corpo, escolhe bens humanos.

Demócrito, fr. 37 Diels-Kranz.

Os homens não se tornam felizes pelos dotes físicos nem pelas riquezas, mas pela retidão e pela prudência.

Demócrito, fr. 40 Diels-Kranz.

Valoroso não é apenas aquele que vence os inimigos, mas também aquele que sabe dominar seus próprios desejos. Há homens que dominam sobre cidades e são escravos das mulheres.

Demócrito, fr. 214 Diels-Kranz.

Verdadeira bondade não é o simples fato de não cometer ações injustas, mas o não querer sequer cometê-las.

Demócrito, fr. 62 Diels-Kranz.

Não se deve envergonhar-se mais diante dos homens do que diante de si mesmo; e não se deve fazer o mal mais facilmente quando ninguém ficará sabendo que quando todos o saberão; mas é preciso envergonhar-se sobretudo diante de si mesmo e imprimir na alma esta norma, de modo a nada fazer de inconveniente.

Demócrito, fr. 264 Diels-Kranz.

Abstém-te das culpas não por medo, mas porque se deve.

Demócrito, fr. 41 Diels-Kranz.

Não digas nem faças nada de mal, mesmo que estejas só; aprende a envergonhar-te muito mais diante de ti mesmo do que diante dos outros.

Demócrito, fr. 244 Diels-Kranz.

Todo país da terra está aberto ao homem sábio: porque a pátria do espírito virtuoso é o universo inteiro.

Demócrito, fr. 247 Diels-Kranz.

A DESCOBERTA DO HOMEM

- Os Sofistas
- Sócrates e os Socráticos
- A medicina hipocrática

"A alma nos ordena conhecer aquele que nos adverte: 'Conhece-te a ti mesmo'."

Sócrates

Capítulo terceiro

A Sofística e o deslocamento do eixo da pesquisa filosófica do cosmo para o homem 73

Capítulo quarto

Sócrates e os Socráticos menores 91

Capítulo quinto

O nascimento da medicina como saber científico autônomo 121

A Sofística e o deslocamento do eixo da pesquisa filosófica do cosmo para o homem

I. Origens, natureza e finalidade do movimento sofista

• "Sofista" significa sábio, e precisamente sábio em cada um dos problemas que dizem respeito ao homem e à sua posição na sociedade.

A Sofística constitui radical inovação da problemática filosófica, *deslocando o eixo das pesquisas do cosmo para o homem*. Inaugura, portanto, o período chamado "humanista" da filosofia grega.

Quem é o Sofista e o que é a Sofística → *§ 1-5*

Esta nova orientação deve-se, além de a causas filosóficas – os filósofos da natureza não souberam dar uma resposta satisfatória ao problema do princípio –, também a causas sociopolíticas: a crise da aristocracia e a ascensão de nova classe social.

Os Sofistas proclamaram possuir a arte de educar os homens e de prepará-los para a vida política, oferecendo-lhes novas idéias e novos instrumentos.

A Sofística se agrupa em quatro expressões:

a) a primeira geração dos mestres (Protágoras, Górgias, Pródico);

b) os Erísticos;

c) os Sofistas políticos;

d) um grupo de Sofistas ligados aos mestres da primeira geração, que constituiu a Escola "naturalista", assim chamada porque, como veremos a seguir, contrapunha a lei natural à positiva.

1 Significado do termo "Sofista"

"Sofista" é um termo que significa "sábio", "especialista do saber". A acepção do termo, que em si mesma é positiva, tornou-se negativa sobretudo pela tomada de posição fortemente polêmica de Platão e Aristóteles. Durante muito tempo os historiadores da filosofia adotaram, além das informações fornecidas por Platão e Aristóteles sobre os sofistas, também as suas avaliações, de modo que, geralmente, o movimento sofista foi desvalorizado e considerado predominantemente como momento de grave decadência do pensamento grego. Somente no século XX foi possível uma revisão sistemática desses juízos e, conseqüentemente, uma radical reavaliação histórica dos sofistas; e a conclusão à qual se chegou é que os sofistas constituem um elo essencial na história do pensamento antigo.

2 Deslocamento do interesse da natureza para o homem

Os Sofistas, com efeito, operaram verdadeira revolução espiritual (deslocando o eixo da reflexão filosófica *da* physis *e do cosmo para o homem e àquilo que concerne*

à vida do homem como membro de uma sociedade) e, portanto, centrando seus interesses sobre a ética, a política, a retórica, a arte, a língua, a religião e a educação, ou seja, sobre aquilo que hoje chamamos a cultura do homem. Portanto, é exato afirmar que, com os Sofistas, inicia-se o *período humanista* da filosofia antiga.

Esse deslocamento radical do eixo da filosofia se explica pela ação conjunta de duas diferentes ordens de causas. De um lado, como vimos, a filosofia da *physis* pouco a pouco exauriu todas as suas possibilidades. Com efeito, todos os caminhos já haviam sido palmilhados e o pensamento "físico" chegara aos seus limites extremos. Desse modo, era fatal a busca de outro objetivo. Do outro lado, no séc. V a.C. manifestaram-se fermentos sociais, econômicos e culturais que, ao mesmo tempo, favoreceram o desenvolvimento da Sofística e, por seu turno, foram por ele favorecidos.

3 Mudanças sociopolíticas que favoreceram o nascimento da Sofística

Antes de mais nada, recordemos a lenta mas inexorável crise da aristocracia, acompanhada *pari passu* pelo sempre crescente poder do *demos*, do povo; o afluxo cada vez mais maciço de estrangeiros às cidades, especialmente em Atenas, com a ampliação do comércio, que, superando os limites de cada cidade, levava cada uma delas ao contato com um mundo mais amplo; a difusão dos conhecimentos e experiências dos viajantes, que levavam à inevitável comparação entre usos, costumes e leis helênicos, e usos, costumes e leis totalmente diferentes.

Todos esses fatores contribuíram fortemente para o surgimento da problemática sofística. A crise da aristocracia implicou também a crise da antiga *areté*, os valores tradicionais, que eram precisamente os valores apreciados pela aristocracia. A crescente afirmação do poder do *demos* e a ampliação da possibilidade de aceder ao poder a círculos mais vastos fizeram desmoronar a convicção de que a *areté* estivesse ligada à nascença, isto é, que se nascia virtuoso e não se tornava, pondo em primeiro plano a questão de como se adquire a "virtude política". A ruptura do círculo restrito da *pólis* e o conhecimento de costumes, usos e leis opostos deveriam constituir a premissa do relativismo, gerando a convicção de que aquilo que era considerado eternamente válido, na verdade não tinha valor em outros meios e em outras circunstâncias.



Particular de "A Escola de Atenas" de Raffaello, representando os Sofistas.

4 Posições assumidas pelos Sofistas e suas avaliações opostas

Os Sofistas souberam captar de modo perfeito essas instâncias da época conturbada em que viveram, sabendo explicitá-las e dar-lhes forma e voz. E isso explica por que alcançaram tanto sucesso, especialmente entre os jovens: eles respondiam a reais necessidades do momento, propondo aos jovens a palavra nova que esperavam, já que não estavam mais satisfeitos com os valores tradicionais que a velha geração lhes propunha nem com o modo como os propunha.

Tudo isso permite compreender melhor certos aspectos dos Sofistas, pouco apreciados no passado ou até julgados negativamente, em particular seu modo de difundir cultura, o fato de tornar esta difusão uma profissão, de percorrer várias cidades-Estado, sua liberdade de espírito e a crítica em relação à tradição.

5 Os diversos grupos de Sofistas

Os Sofistas não constituem, de modo algum, um bloco compacto de pensadores; todavia, visavam às mesmas finalidades com esforços independentes e com meios análogos, a fim de responder a algumas necessidades sentidas naquela época. Já vimos quais eram essas necessidades. Resta examinar esses "esforços independentes" e esses "meios análogos". Mas, para nos orientarmos preliminarmente, precisamos distinguir quatro grupos de Sofistas:

1) os grandes e famosos mestres da primeira geração, que não estavam em absoluto privados de reservas morais, e que o próprio Platão considerou dignos de certo respeito;

2) os "Erísticos", que levaram o aspecto formal do método à exasperação, perderam interesse pelos conteúdos e também perderam a reserva moral que caracterizava os mestres;

3) os "Político-sofistas", que utilizaram idéias sofistas em sentido "ideológico", como diríamos hoje, ou seja, com finalidades políticas, caindo em excessos de vários tipos e chegando até a teorização do imoralismo;

4) uma escola particular de Sofistas, que não se identifica com a dos mestres da primeira geração, e tomou o nome de "naturalista", enquanto contrapunha a lei positiva à natural, privilegiando a última e relativizando a primeira.



Este friso (pertencente ao Partenon e conservado no British Museum de Londres) representa homens absorvidos no diálogo. A Sofística, reconhecendo o poder da palavra, põe às claras valores e limites da comunicação dialógica.

II. Os mestres: Protágoras, Górgias, Pródico

• Protágoras de Abdera (nascido entre 491 e 481 a.C.) foi o fundador do "relativismo" ocidental, que ele expressou na célebre fórmula "o homem é medida de todas as coisas", com isso entendendo que não existe critério absoluto para julgar o verdadeiro e o falso, o bem e o mal, mas que cada homem julga conforme o próprio modo de ver as coisas.

Protágoras: o homem como medida de todas as coisas; a antilogia e o relativismo → § 1-3

Para cada tese é portanto possível trazer à baila argumentos a favor e contra (*antilogia*) e, por conseguinte, é possível, com técnica apropriada, da qual Protágoras se dizia mestre, *tornar mais forte o argumento mais fraco*: nisso justamente consistia a "virtude", ou seja, a habilidade do homem. Assim, o "verdadeiro" e o "falso", e o "bem" e o "mal" perdem qualquer determinação absoluta.

Todavia, nem tudo para Protágoras é relativo: com efeito, se o homem é "medida" da verdade, é "medido" pelo "útil" e pelo "danoso": estes, portanto, tornam-se referências últimas das quais Protágoras se proclamava mestre.

• Górgias de Leontini (nascido por volta de 485/480 a.C.) herda de Parmênides a temática ontológica (o ser existe, e o não-ser não existe), mas inverte os termos (o ser não existe, e o não-ser existe). Os pontos-chave de seu pensamento se exprimem nas três proposições seguintes:

Górgias: o niilismo, a retórica e a arte → § 4-6

1) "O nada existe": isto se deduz do fato de que do ser (do princípio) os filósofos precedentes deram definições diversas e opostas, demonstrando, com isso, que ele não existe.

2) "Mesmo que existisse, não seria cognoscível": o pensamento, com efeito, não se refere necessariamente ao ser – como queria Parmênides –, mas existem coisas pensadas que são não existentes (como, por exemplo, a Quimera).

3) "Mesmo que fosse pensável, o ser não seria exprimível": a palavra, sendo um som, significa quando muito um som, mas não aquilo que deriva dos outros sentidos, como por exemplo uma cor ou um odor.

Esta doutrina toma o nome de "niilismo", enquanto põe o nada como fundamento de tudo.

A palavra, perdendo qualquer relação com o ser, não é mais veículo de verdade, mas torna-se portadora de persuasão e sugestão: se esta ação tem propósito prático (por exemplo, convencer o público em uma assembléia, os juízes em um processo), temos a retórica (oratória); se, ao invés, tem propósito puramente estético, temos a arte.

• Pródico de Céos (nascido por volta de 470/460) tornou-se célebre pela descoberta da técnica da sinonímia, ou seja, da pesquisa dos termos sinônimos e das diferentes nuanças de seus significados. Esta permitia elaborar discursos sutis e convincentes nos debates públicos e nas assembléias.

Pródico: a sinonímia e o utilitarismo ético → § 7

Retomou o utilitarismo de Protágoras, ilustrando-o em uma reinterpretação do mito do "Hércules na encruzilhada", que se tornou muito célebre.

1 Protágoras: "o homem é a medida de todas as coisas"

O mais famoso e celebrado sofista foi Protágoras, nascido em Abdera na década de 491-481 a.C., e que morreu pelos fins do século. Viajou por toda a Grécia e esteve em Atenas várias vezes, onde alcançou grande sucesso. Também foi muito apreciado pelos políticos (Péricles confiou-lhe a tarefa de preparar a legislação para a nova colônia de Turi em 444 a.C.). *As Antilogias* constituem sua principal obra, da qual nos chegaram apenas testemunhos.

A proposta basilar do pensamento de Protágoras era o axioma "o homem é a medida de todas as coisas, das que são por aquilo que são e das que não são por aquilo que não são" (princípio do *homo mensura*). Por "medida", Protágoras entendia a "norma de juízo", enquanto por "todas as coisas" entendia todos os fatos e todas as experiências em geral. Tornando-se muito célebre, o axioma foi considerado — e efetivamente é — quase a *magna carta* do relativismo ocidental. Com efeito, com esse princípio, Protágoras pretendia negar a existência de um *critério absoluto* que discrimine ser e não-ser, verdadeiro e falso. O único critério é somente o homem, o *homem individual:* "Tal como cada coisa aparece para mim, tal ela é para mim; tal como aparece para ti, tal é para ti." Este vento que está soprando, por exemplo, é frio ou quente? Segundo o critério de Protágoras, a resposta é a seguinte: "Para quem está com frio, é frio; para quem não está, não é." Então, sendo assim, ninguém está no erro, mas todos estão com a verdade (a *sua* verdade). **Texto 1**

2 Os raciocínios opostos e o tornar mais forte o argumento mais fraco

O relativismo expresso no princípio do *homo mensura* terá um aprofundamento adequado na obra mencionada, *As Antilogias,* que demonstra que "em torno de cada coisa há dois raciocínios que se contrapõem", isto é, em torno de cada coisa é possível *dizer* e *contradizer,* ou seja, é possível apresentar razões que se anulam reciprocamente. E esse, precisamente, será o nó górdio do ensinamento de Protágoras.

Registra-se também que Protágoras ensinava "a tornar mais forte o argumento mais fraco". O que não quer dizer que Protágoras ensinasse a injustiça e a iniqüidade contra a justiça e a retidão, mas, simplesmente, que ele ensinava os modos como, *técnica* e *metodologicamente,* era possível sustentar e levar à vitória o argumento que, em determinadas circunstâncias, podia ser o mais fraco na discussão (qualquer que fosse o conteúdo em exame).

A "virtude" que Protágoras ensinava era exatamente essa "habilidade" de saber fazer prevalecer qualquer ponto de vista sobre a opinião oposta. O sucesso de seus ensinamentos deriva do fato de que, fortalecidos com essa habilidade, os jovens consideravam que poderiam fazer carreira nas assembléias, nos tribunais, na vida política.

3 O utilitarismo de Protágoras

Para Protágoras, portanto, tudo é relativo: não existe um "verdadeiro" absoluto e também não existem valores morais absolutos ("bens" absolutos). Existe, entretanto, *algo que é mais útil, mais conveniente e, portanto, mais oportuno.* O sábio é aquele que conhece esse *relativo mais útil, mais conveniente* e *mais oportuno,* sabendo convencer também os outros a reconhecê-lo e pô-lo em prática.

Dessa forma, porém, o relativismo de Protágoras recebe forte limitação. Com efeito, pareceria que, enquanto é *medida* e *mensurador* em relação à verdade e à falsidade, o homem *seja medido em relação à*

● **Antilogia.** Significa contradição, e, segundo Protágoras, designa o método de aduzir argumentos pró e contra sobre qualquer questão, para tornar mais forte o argumento mais fraco. Protágoras se professava mestre em tal arte.

utilidade, ou seja, que, de alguma forma, a utilidade venha a se apresentar como objetiva. Em suma, pareceria que, para Protágoras, o bem e o mal seriam, respectivamente, o *útil* e o *danoso*; e o "melhor" e o "pior" seriam o "mais útil" e o "mais danoso".

Entretanto, com base em tudo o que nos foi legado de sua teoria, está claro que Protágoras não soube dizer *em que bases* e *em que fundamentos* o sofista possa reconhecer tal "útil" sociopolítico. Para fazê-lo, precisaria ter escavado mais profundamente na essência do homem, para determinar sua natureza. Mas, historicamente, essa tarefa caberá a Sócrates. **Textos** 2 3

4 Górgias: o niilismo

Górgias nasceu em Leontini, na Sicília, por volta de 485/480 a.C., e viveu em perfeita saúde física mais de um século. Viajou por toda a Grécia, alcançando amplos consensos em torno de si. A sua obra filosófica mais importante intitula-se *Sobre a natureza ou sobre o não-ser* (que é uma inversão do título da obra de Melisso).

Enquanto Protágoras parte do relativismo para implantar o método da antilogia, Górgias parte do *niilismo* para construir o edifício de sua retórica. O tratado *Sobre a natureza ou sobre o não-ser* é uma espécie de manifesto do niilismo ocidental, baseando-se nas três teses seguintes:

1) Não existe o ser, ou seja, *nada* existe. Com efeito, os filósofos que falaram do ser determinaram-no de tal modo que chegaram a conclusões que se anulam reciprocamente, de modo que o ser não pode ser "nem uno, nem múltiplo, nem incriado, nem gerado" e, portanto, será nada.

2) Se o ser existisse, "não poderia ser cognoscível". Para provar essa afirmação, Górgias procurava impugnar o princípio de Parmênides segundo o qual o pensamento é sempre e só pensamento do ser e o não-ser é impensável. Há *pensados* (por exemplo, podemos pensar em carruagens correndo sobre o mar) que não existem e há não-existentes (Cila, a Quimera etc.) que são pensados. Portanto, há divórcio e ruptura entre ser e pensamento.

3) Mesmo que fosse pensável, o ser permaneceria inexprimível. Com efeito, a palavra não pode transmitir verazmente coisa nenhuma que não seja ela própria: "Como é que (...) alguém poderia expressar com a *palavra* aquilo que *vê*? Ou como é que isso poderia tornar-se manifesto para quem o escuta sem tê-lo visto? Com efeito, assim como a vista não conhece sons, igualmente o ouvido não ouve as cores, mas os sons; e *diz* o certo quem diz, mas não diz uma cor nem uma experiência."

Eliminada a possibilidade de alcançar uma "verdade" absoluta (a *alétheia*), parece que só restou a Górgias o caminho da "opinião" (*doxa*). Ele, porém, negou também a opinião, considerando-a "a mais pérfida das coisas". Procura então um terceiro caminho, o da razão que se limita a iluminar fatos, circunstâncias e situações da vida dos homens e das cidades na sua concretitude e na sua situação contingente, sem chegar a dar a estes um fundamento adequado.

Texto 4

5 A nova doutrina da "retórica"

Sua posição em relação à retórica é nova e original. Se não existe verdade absoluta e tudo é falso, *a palavra adquire então autonomia própria*, quase ilimitada, porque desligada dos vínculos do ser. Em sua independência onto-veritativa, torna-se (ou pode tornar-se) disponível para tudo. E eis que Górgias descobre, precisamente no plano teorético, aquele aspecto da palavra pelo qual (prescindindo de toda verdade), ela *pode ser portadora de persuasão, crença e sugestão*. A retórica é exatamente a arte que desfruta a fundo esse aspecto da palavra, podendo ser definida como *a arte de persuadir*, que no séc. V a.C. tinha enorme impor-

● **Niilismo.** É a teoria filosófica que se fundamenta sobre a admissão de que não existe o ser, e portanto o nada existe. Em geral, do niilismo metafísico segue-se o relativismo gnosiológico e moral, enquanto, na ausência do ser, não é possível fixar uma verdade e um bem absolutos.

tância política. O político, então, era chamado também de "retor".

Para Górgias, portanto, ser retor consiste em "ser capaz de persuadir os juízes nos tribunais, os conselheiros no Conselho, os membros da assembléia popular na Assembléia e, da mesma forma, qualquer outra reunião que se realize entre cidadãos". Texto 5

6 A doutrina gorgiana da arte

Por fim, Górgias foi o primeiro filósofo que procurou teorizar aquilo que hoje chamaríamos de valência "estética" da palavra e a essência da poesia, que ele definiu como produção de sentimentos pungentes.



Górgias, nascido em Leontini, na Sicília, é expoente da teoria do niilismo, que põe o nada como fundamento de tudo. Na imagem é reproduzida a Sicília como descrita na Geografia *de Ptolomeu.*

Como a retórica, portanto, a arte é *moção de sentimentos*, mas, ao contrário da retórica, não visa a interesses práticos, mas ao engano poético *(apáte)* em si e por si ("estética apatética"). E tal "engano" é, evidentemente, a pura "ficção poética". De modo que Górgias podia muito bem dizer que, nessa espécie de engano, "quem engana está agindo melhor do que quem não engana, e quem é enganado é mais sábio do que quem não é enganado". Quem engana, ou seja, o poeta, é melhor por sua capacidade criadora de ilusões poéticas, e quem é enganado é melhor porque é capaz de captar a mensagem dessa criatividade.

7 Pródico e a sinonímia

Nativo de Céos em torno de 470-460 a.C., Pródico lecionou com sucesso em Atenas. Sua obra-prima intitulava-se *Horai* (talvez as deusas da fecundidade).

Também Pródico foi mestre na arte de discursar, e Sócrates chegou a recordá-lo jocosamente como "seu mestre". A técnica que propunha baseava-se na *sinonímia,* ou seja, na distinção entre os vários sinônimos e na determinação precisa das nuanças de seu significado. Essa técnica não deixou de exercer influências benéficas sobre a metodologia socrática, como veremos, tendo em vista a busca de "o que é", ou seja, a essência das várias coisas.

No campo da ética, ficou famoso por uma sua reinterpretação, na chave própria da doutrina sofista, do célebre mito representando Hércules na encruzilhada, ou seja, diante da escolha entre a virtude e o vício. Nessa reinterpretação, a virtude é apresentada como o meio mais idôneo para alcançar a verdadeira "vantagem" e a verdadeira "utilidade".

Sua interpretação dos deuses foi originalíssima. Segundo Pródico, os deuses são a hipostatização (isto é, a absolutização) do útil e do vantajoso: "Em virtude da vantagem que daí derivava, os antigos consideraram como deuses o sol, a lua, as fontes e, em geral, todas as forças que influem sobre nossa vida, como, por exemplo, os egípcios fizeram em relação ao Nilo."

III. Erísticos e Sofistas-políticos

• Alguns Sofistas, abusando da técnica de refutação, sem ter qualquer ideal a realizar, perderam-se na pesquisa de jogos de conceitos e na formulação de dilemas insolúveis, do tipo dos raciocínios que ainda hoje chamamos de sofismas. Tais Sofistas são chamados de "Erísticos", homens empenhados na briga de palavras.

A Erística, degeneração da Sofística
→ § 1

• Alguns Sofistas, denominados "Sofistas políticos", aplicaram a arte dialética à práxis política e a forçaram à conquista do poder, pondo-se contra a moral e a fé tradicional de modo provocativo.

A Sofística a serviço do poder
→ § 2

Crítias, particularmente, dessacralizou o conceito dos deuses, reduzindo-os a "guardas que vigiam interiores", criados pelos poderosos para ter o controle sobre os subalternos. Teorizou também o princípio pelo qual o justo mais não é do que a vontade do mais forte sobre o mais fraco.

Nesta mesma perspectiva Trasímaco de Calcedônia afirmou que "o justo é a vantagem do mais poderoso".

1 Os Erísticos

Corrompendo-se, a antilogia de Protágoras gerou a erística, a arte da controvérsia com palavras que tem por fim a controvérsia em si mesma. Os Erísticos cogitaram uma série de problemas, que eram formulados de modo a prever respostas tais que fossem refutáveis em qualquer caso; dilemas que, mesmo sendo resolvidos, tanto em sentido afirmativo como negativo, levavam a respostas sempre contraditórias; hábeis jogos de conceito construídos com termos que, em virtude de sua polivalência semântica, levavam o ouvinte sempre a uma posição de xeque-mate. Em resumo, os Erísticos cogitaram todo aquele arsenal de raciocínios capciosos e enganosos chamados de "sofismas". Platão representa a erística de modo perfeito em *Eutidemo,* mostrando todo o seu vazio.

2 Os Sofistas-políticos

Os assim chamados Sofistas-políticos derivam suas armas do niilismo e da retórica gorgiana, quando não da contraposição entre natureza e lei.

Crítias, na segunda metade do séc. V a.C., dessacralizou o conceito dos deuses, considerando-os uma espécie de espantalho habilmente introduzido por um homem político particularmente inteligente, para fazer respeitar as leis, que, por si, não têm força para se impor, sobretudo naqueles casos em que os homens não são vistos pelos guardiões da lei.

Trasímaco da Calcedônia, nas últimas décadas do séc. V a.C., chegou até mesmo a afirmar que "o justo é a vantagem do mais forte".

E Cálicles, protagonista do *Górgias* platônico — que, se não é personagem histórico, pelo menos espelha o modo de pensar dos Sofistas-políticos —, chegou a sustentar que é *por natureza justo que o forte domine o fraco,* subjugando-o inteiramente.

Mas, conforme dissemos, esses são os resultados deteriorados da Sofística; a outra face, mais autêntica e positiva, será revelada por Sócrates.

IV. A corrente naturalista da Sofística

• **A corrente naturalista da Sofística contrapõe a lei de natureza, que reúne todos os homens, à lei positiva (ou seja, aquela feita pelo homem), que ao invés os divide. Hípias e Antifonte foram os dois maiores representantes desta corrente da Sofística, e chegaram, sobre estas bases, a formular uma forma de "cosmopolitismo" e "igualitarismo" entre os homens, baseados justamente sobre a lei de natureza, colocada acima da lei positiva.**

Lei de natureza e lei positiva
→ § 1-2

1 Hípias de Élida

É lugar-comum a afirmação segundo a qual os Sofistas teriam contraposto a "lei" à "natureza". Na realidade, tal contraposição não existe nem em Protágoras, nem em Górgias, nem em Pródico, mas, ao contrário, aparece em Hípias de Élida e em Antifonte, ativos pelo fim do séc. V a.C.

Hípias é conhecido por ter proposto uma forma de conhecimento enciclopédico e por ter ensinado a arte da memória (mnemotécnica). Entre as matérias de ensino ele dava amplo espaço à matemática e às ciências da natureza, pois pensava que o conhecimento da natureza fosse indispensável para a boa conduta na vida, a qual deve seguir justamente as leis da natureza, mais que as leis humanas. A natureza *une* os homens, enquanto a lei freqüentemente os divide. Portanto, desvaloriza-se a lei quando e à medida que se opõe à natureza.

Nasce assim a distinção entre um direito ou uma lei de natureza e um direito positivo, posto pelos homens. O primeiro é eternamente válido, o segundo é contingente. Desse modo lançam-se as premissas que levarão a uma total dessacralização das leis humanas, que serão consideradas fruto de arbítrio. Hípias, porém, da distinção operada tira mais conseqüências positivas que negativas. Em particular, salienta como, sobre a base da *natureza* (da lei de natureza), não têm sentido as discriminações das leis positivas que dividem os cidadãos de uma cidade dos cidadãos de outra, ou que dividem os cidadãos dentro da mesma cidade. Nascia, assim, um ideal cosmopolita e igualitário, que era novíssimo para os gregos.

2 Antifonte

Antifonte radicaliza a antítese entre "natureza" e "lei", afirmando com termos eleáticos que a "natureza" é a "verdade" e a "lei" positiva é a "opinião", e que, portanto, uma está quase sempre em antítese com a outra. Chega a dizer, por conseguinte, que se deve seguir a lei de natureza e, quando isso puder ser feito impunemente, transgredir a lei dos homens.

Também as concepções igualitárias e cosmopolitas já presentes em Hípias são radicalizadas por Antifonte, que chega a afirmar até a paridade de todos os homens, sem distinção de suas origens, "*uma vez que por natureza somos todos absolutamente iguais*, tanto gregos, como bárbaros".

O "iluminismo" sofístico, portanto, dissolveu não só os velhos preconceitos de casta da aristocracia e o tradicional fechamento da *pólis*, mas também o mais radical preconceito comum a todos os gregos a respeito da própria superioridade sobre outros povos: cada cidadão de qualquer cidade é igual ao de outra, cada homem de qualquer classe é igual ao de outra, cada homem de qualquer país é igual ao de outro, porque *por natureza qualquer homem é igual* a qualquer outro homem. Infelizmente Antifonte não chega a dizer em que consiste tal igualdade: no máximo, nos impele a dizer que todos somos iguais porque todos temos as mesmas *necessidades naturais*, todos respiramos com a boca, com as narinas etc. Mais uma vez precisamos esperar Sócrates para uma solução do problema.

V. Conclusões sobre a Sofística

Valor e limites da Sofística → *§ 1*

• A Sofística atuou complexivamente uma profunda ação crítica sobre a moral (em sentido relativístico, niilístico e utilitarístico), sobre o conhecimento (o *logos* não leva a uma verdade isenta de controvérsias), e sobre a religião, mas não soube construir alternativa filosófica válida para substituir as criticadas.

1 O contributo da Sofística

Já vimos que, embora de modos diversos, os Sofistas realizaram um deslocamento do eixo da pesquisa filosófica do cosmo para o homem. Precisamente nesse deslocamento está seu mais relevante significado histórico e filosófico. Eles abriram caminho para a filosofia moral, embora não tenham sabido alcançar seus fundamentos últimos, porque não conseguiram determinar a *natureza do homem* enquanto tal.

Mas também certos aspectos da Sofística, que para muitos pareceram excessos puramente destrutivos, têm sentido positivo. Com efeito, era preciso que certas coisas fossem destruídas para que pudessem ser reconstruídas sobre bases novas e sólidas, assim como era preciso que certos horizontes estreitos fossem violados para que se abrissem outros mais amplos.

Vejamos os exemplos mais significativos.

a) Os Naturalistas criticaram as velhas concepções antropomórficas do Divino, identificando este com o seu "princípio". Os Sofistas rejeitaram os velhos deuses, mas, tendo rejeitado também a busca do "princípio", encaminharam-se para uma negação do Divino. Protágoras permaneceu agnóstico, Górgias foi mais além com seu niilismo, Pródico entendeu os deuses como hipostatização do útil e Crítias como invenção "ideológica" de um hábil político. Naturalmente, depois dessas críticas não se podia voltar atrás: para pensar o Divino, seria preciso procurar e encontrar uma esfera mais elevada onde colocá-lo.

b) O mesmo pode ser dito sobre a verdade. Antes do surgimento da filosofia, a verdade não se distinguia das aparências. Os Naturalistas contrapuseram o *logos* às aparências, e só nele reconheceram a verdade. Mas Protágoras cindiu o *logos* nos "dois raciocínios", descobrindo que o *logos diz* e *contradiz*. E Górgias rejeitou o *logos* como pensamento e só o salvou como palavra mágica, mas encontrou uma palavra que pode dizer tudo e o contrário de tudo, não podendo, portanto, expressar verdadeiramente nada. Como já disse um agudo intérprete dos Sofistas, essas experiências são "trágicas": e nós acrescentamos que se descobrem trágicas precisamente porque o pensamento e a palavra perderam seu objeto e sua norma, perdendo o ser e a verdade. E a corrente naturalista da Sofística, que, de alguma forma, mesmo que confusamente, intuiu esse fato, iludiu-se de poder encontrar um conteúdo que fosse de alguma forma objetivo no enciclopedismo. Mas, enquanto tal, esse enciclopedismo revelou-se completamente inútil. *A palavra e o pensamento deveriam recuperar a verdade em um nível mais elevado.*

c) E o mesmo vale também para o homem. Os Sofistas destruíram a velha imagem de homem própria da poesia e da tradição pré-filosófica, mas não souberam reconstruir uma nova. Protágoras entendeu o homem predominantemente como sensibilidade e sensação relativizante, Górgias como sujeito de emoções móveis, suscetível de ser arrastado em qualquer direção pela retórica, e os próprios Sofistas, que se vincularam à natureza, falaram do homem sobretudo como natureza biológica e animal, subentendendo e, de qualquer modo, silenciando a natureza espiritual. *Para se reconhecer, o homem devia encontrar uma base mais sólida.*

Veremos agora como Sócrates soube finalmente encontrá-la.

OS SOFISTAS
O HOMEM E SUA VIRTUDE

OS SOFISTAS
- deslocam o interesse da filosofia da natureza para o homem
- instauram um clima cultural que se poderia chamar com o moderno termo "iluminista"
- criticam a religião em perspectiva também atéia
- criticam o conceito de verdade e de bem
- destroem a imagem tradicional do homem
- consideram a virtude como objeto de ensino
- apresentam-se como mestres de virtude
- são expressão da crise da aristocracia e da ascensão política das novas classes

Qual é o bem e o mal para o homem?	*Qual é a virtude para o homem?*
PROTÁGORAS – O indivíduo é "medida de todas as coisas" e, portanto, também do bem e do mal, do verdadeiro e do falso – mas está vinculado pelo critério do útil *Esta é a primeira forma de relativismo*	é a força da razão com a qual pode-se tornar forte o argumento mais fraco (= *antilogia*) e buscar o útil da cidade
GÓRGIAS – Não existem bem e mal, verdadeiro e falso – porque nada existe – e, mesmo que existisse, não seria cognoscível – e, mesmo que fosse cognoscível, não seria comunicável *Esta é a primeira forma de niilismo*	é a *retórica*, ou seja, a capacidade de usar a palavra e o discurso e de desfrutar a capacidade de sugestão e de persuasão com fins próprios
PRÓDICO DE CÉOS – Interpreta em chave utilitarista a moral e particularmente o conceito de bem	é o conhecimento da arte da sinonímia, que permite encontrar os sinônimos para tornar os discursos mais convincentes
HÍPIAS E ANTIFONTE – Verdade (e bem) é aquilo que está conforme à lei de natureza – opinião é aquilo que está conforme à lei positiva – enquanto a primeira oferece firme referência ética e leva ao igualitarismo, a segunda leva às discriminações entre os homens *Nascem os conceitos de lei de natureza e lei positiva*	viver segundo a natureza
ERÍSTICOS E SOFISTAS-POLÍTICOS – Dessacralizam a religião – fazem uso instrumental e ideológico da retórica, em vista da conquista do poder – deformam a técnica da antilogia para construir sofismas capciosos	a vontade do mais forte que se impõe sobre o mais fraco

PROTÁGORAS

1 O princípio protagórico do homem como "medida de todas as coisas"

A proposição-chave do pensamento protagórico consistia na seguinte afirmação: "O homem é medida de todas as coisas, das que existem por aquilo que são, e das que não existem por aquilo que não são".

A medida de que fala Protágoras é a norma de julgamento e as coisas são todos os fatos, sem exceção. Esta proposição é, em certo sentido, como a "carta magna" do relativismo ocidental.

Os textos mais belos que ilustram este ponto são de Platão: do Teeteto *citamos o mais importante.*

Afirmo, com efeito, que a verdade é como escrevi: cada um de nós, de fato, é medida das coisas que existem e das que não existem, mas há diferença enorme entre um e outro, justamente por isto, porque para um existem e parecem certas coisas, para outro existem e parecem coisas diferentes. E estou tão longe de negar que existam sabedoria e homem sábio, que, ao contrário, chamo sábio justamente quem para um de nós, ao qual parecem e para o qual certas coisas também são más, trocando as posições, as faz parecer, e também ser, boas. De tua parte, não rejeites meu discurso, tomando-o literalmente, mas procura entender assim, sempre mais claramente, o que quero dizer. Por exemplo, procura recordar, naquilo que antes se dizia, que ao doente parece amargo o que come, e assim também é para ele, enquanto para quem está sadio é e parece o contrário. Não é preciso, portanto, considerar nenhum destes mais sábio que o outro (com efeito, não é possível), nem se deve afirmar que o doente é ignorante porque tem tal opinião, ou que o sábio é sábio porque tem opinião diferente, mas é preciso mudar uma condição na outra, pois a segunda condição é melhor. Assim, também na educação é preciso produzir a passagem de um modo de ser para o melhor. Esta mudança, porém, o médico a produz com fármacos e o sofista com discursos. E isso, porque ninguém conseguiu fazer com que, depois, tivesse opiniões verdadeiras alguém que antes as tinha falsas, visto que não é sequer possível ter opiniões sobre aquilo que não existe, nem ter opiniões diferentes em relação às impressões que alguém recebe, porque estas são verdadeiras em todo caso. Todavia, creio, quem tem opiniões afins à má condição de sua alma, uma alma válida pode fazer com que tenha opiniões diferentes e válidas: são estas, justamente, as representações que alguns, por inexperiência, chamam de verdadeiras, enquanto eu digo que algumas são melhores que as outras, mas nem por isso mais verdadeiras. E os sábios, caro Sócrates, estou bem longe de chamá-los de pigmeus; ao contrário, em relação aos corpos os chamo de médicos, e em relação às plantas os chamo de agricultores. Afirmo, com efeito, que os agricultores introduzem nas plantas, quando alguma delas adoece, sensações boas e sadias (e, portanto, também verdadeiras), no lugar de sensações más, e que os professores de retórica, aqueles sábios e bons, fazem com que às cidades pareçam justas as coisas vantajosas no lugar das prejudiciais. Isto porque o que a cada cidade parece justo e belo, assim é para ela, até que o reconheça como tal: mas é o sábio que, no lugar das coisas que são más, faz com que para os cidadãos desta ou daquela cidade sejam e pareçam como coisas vantajosas. Seguindo o mesmo raciocínio, também o sofista, que seja capaz de dar esta formação a seus discípulos, é sábio, e merece grandes compensações daqueles que por ele foram formados. E assim alguns são mais sábios que outros e ninguém tem opiniões falsas, e tu, queiras ou não, deves aceitar ser "medida", porque é nestas considerações que está a salvação do meu discurso.

Platão, *Teeteto*, 166d-167d.

A imagem de Protágoras como Sofista

Eis as mais significativas páginas de Platão sobre a figura e sobre a profissão de Protágoras como Sofista.

1. Para Protágoras a arte sofista torna melhores os jovens

Logo que entramos, portanto, depois de demorar ainda um pouco contemplando o espetáculo, aproximamo-nos de Protágoras. Eu disse: "Protágoras, eu e este jovem chamado Hipócrates viemos falar contigo".

"E quereis falar-me a sós", disse, "ou na presença dos outros também?"

"Para nós é o mesmo", respondi; "depois de ouvires com qual finalidade viemos, tu mesmo julgarás".

"E qual é, portanto, a finalidade pela qual viestes?", perguntou.

"Este jovem chamado Hipócrates é um compatriota, filho de Apolodoro, de família rica e nobre, e por natureza pessoalmente dotado, parece-me não menos do que seus coetâneos. Ele aspira — pelo que sei — tornar-se ilustre na cidade, e está convicto de que isso lhe acontecerá, sobretudo se puder freqüentar tua companhia. Agora julga tu se deves falar destas coisas a sós, ou na presença dos outros".

"Fazes bem, Sócrates", respondeu, "de usar tanta cautela em relação a mim. Com efeito, um forasteiro que vai às grandes cidades e nelas persuade os melhores jovens a deixar a companhia dos outros, tanto dos concidadãos como dos forasteiros, tanto dos mais jovens como dos mais velhos, e a freqüentar apenas a ele para poder tornar-se melhores, justamente por causa da sua companhia, deve ser muito cauto. Em torno dessas coisas nascem invejas, inimizades e hostilidades certamente não pequenas. Afirmo que a sofística é arte antiga, mas que os antigos que a praticavam, temendo a odiosidade que ela suscita, usaram como máscara para proteger-se ora a poesia, como Homero, Hesíodo e Simônides; ora os ritos e vaticínios, como Orfeu, Museu e seus seguidores; e percebi alguns que usaram como cenário até a ginástica, como Ico de Taranto e o nosso contemporâneo Heródico de Selímbria, megarense de origem, sofista não inferior a ninguém. Usaram, ao contrário, como cenário a música vosso Agátocles, que é grande sofista, Pitóclides de Ceo e muitos outros. Todos estes, como dizia, por medo da inveja se serviram desses artifícios como proteções; todavia, sobre isso, não estou de acordo com eles e não creio que eles tenham alcançado o fim que pretendiam: com efeito, aos que detêm o poder nas cidades não escapa a finalidade desses pretextos; a maioria, na verdade, nada percebe, e apenas repete em coro aquilo que aqueles proclamam. Ora, é empresa maluca tentar escapar sem conseguir e deixar-se ao invés descobrir, e, naturalmente, faz com que os outros fiquem muito mais irritados, porque pensam que quem faz isso seja, além do mais, também enganador. Por isso eu tomei um caminho completamente oposto ao seguido por eles: admito abertamente ser um sofista e educar os homens e penso que esta, isto é, admitir abertamente ao invés de negar, seja cautela melhor do que a outra. E, além desta, tomei também ulteriores precauções, de modo a não sofrer, com o auxílio de Deus, nenhum mal, pelo fato de admitir abertamente que sou um sofista. Apesar de tudo, exerço esta arte já há anos, e meus anos colocados juntos são muitos: não há ninguém entre vós do qual eu, por idade, não possa ser pai. Portanto, ficarei muito satisfeito se quiserdes falar da questão diante de todos os que estão aqui presentes".

E eu — suspeitando que ele quisesse fazer boa figura diante de Pródico e de Hípias e mostrar que tínhamos vindo porque influenciados pela atração que ele exercia — disse: "Então, por que não convidamos também Pródico e Hípias e os que estão com eles, para que possam ouvir-nos?"

"Muito bem!", disse Protágoras.

"Quereis então", perguntou Cália, "que eu mande preparar os assentos, de modo que possamos discutir sentados?".

A coisa pareceu oportuna, e, assim, todos nós, alegres com o pensamento que iríamos ouvir aqueles sábios, tomamos assentos e bancos e os dispusemos em ordem ao lado de Hípias, onde se encontravam já outros assentos. Exatamente naquele instante chegaram Cália e Alcibíades, trazendo consigo Pródico, que tiraram da cama, e todos os que estavam com Pródico.

2. O problema de fundo: em quê o Sofista torna os jovens melhores?

Quando estávamos todos sentados, Protágoras disse: "Agora que estão presentes também eles, Sócrates, repete o que antes me acenavas a propósito deste jovem".

Então respondi: "A finalidade pela qual viemos, Protágoras, é a de que há pouco te falava. Este jovem chamado Hipócrates arde de desejo de freqüentar tua companhia. Pois bem, ele gostaria de ouvir de ti qual vantagem terá, caso freqüente tua companhia! De nossa parte é o que temos a te dizer".

Então Protágoras, em troca, disse: "Jovem, caso me freqüentes, terás a vantagem, desde o primeiro dia que passares em minha companhia, de voltar para casa melhor do que antes, e o mesmo no segundo dia, e, assim, dia após dia farás contínuos progressos para o melhor".

Eu, ouvindo-o, disse: "Protágoras, o que dizes não é nada extraordinário, mas é normal, uma vez que também tu, embora sendo assim avançado em anos e tão sábio, se alguém devesse ensinar-te alguma coisa que não sabes, tornar-te-ias melhor. Mas não é deste modo que deves responder, e sim desta outra forma. Supõe que Hipócrates mudasse de desejo e quisesse freqüentar aquele jovem que há pouco veio para Atenas, Zeusipo de Heracléia, e que, indo a ele, como agora veio a ti, ouvisse dizer as mesmas coisas que ouviu de ti, ou seja, que

a cada dia, freqüentando-o, tornar-se-ia melhor e progrediria; pois bem, Zeusipo responderia certamente que se tornaria melhor na pintura.

E supõe agora que fosse a Ortágoras de Tebas e ouvisse dizer as mesmas coisas que ouviu de ti e que lhe perguntasse posteriormente no quê, freqüentando-o, se tornaria melhor a cada dia; pois bem, ele responderia que se tornaria melhor em tocar flauta. Deste modo, portanto, deves responder também tu a este jovem e a mim que te pergunto no lugar dele. Nosso Hipócrates, freqüentando Protágoras, desde o primeiro dia de freqüência voltará para casa melhor, e assim progredirá a cada dia: mas em relação a que coisa e a respeito de qual coisa se tornará melhor, Protágoras?"

3. Protágoras torna os jovens melhores na arte política

Protágoras, depois de ouvir minhas palavras, disse: "Interrogas bem, Sócrates, e eu respondo com prazer a quem interroga bem. Se Hipócrates vier a mim, não lhe acontecerá aquilo que sucederia se freqüentasse outro sofista: com efeito, os outros sofistas danificam os jovens, porque, enquanto estes fogem das várias ciências particulares, eles os empurram e os jogou dentro de novo e contra a vontade deles, ensinando a eles cálculo, astronomia, geometria e música (e neste momento olhou para Hípias); se, ao contrário, vier a mim, não aprenderá outra coisa a não ser aquilo para o que veio. E o meu ensinamento concerne à sagacidade, tanto nos assuntos privados — ou seja, o melhor modo de administrar a própria casa —, como nos assuntos públicos — ou seja, o modo de tornar-se em sumo grau hábil no governo da coisa pública, nos atos e nas palavras".

Então respondi: "Se bem compreendi o que disseste, parece-me que estás falando da arte política e que declaras formar bons cidadãos".

"Exatamente esta, Sócrates", disse ele, "é a profissão que abertamente professo!"

4. Protágoras pede um pagamento proporcional a seus ensinamentos

[...] E se há alguém que se distinga ainda que pouco em saber guiar à virtude, devemos com isso nos alegrar. E creio ser eu justamente um destes e de ajudar a tornar-se bom e virtuoso mais do que todos os outros e em medida correspondente à recompensa que exijo, e em medida também maior, como o próprio discípulo considera. Por isso, estabeleci que meu pagamento seja feito do seguinte modo: depois que alguém aprendeu comigo, se quiser, paga-me a soma que peço; do contrário, entra em um templo, presta juramento, e entrega aqui a soma que ele julgar que os meus ensinamentos valham.

Platão, *Protágoras*, 316a-319a e 328a-c.



O grande discurso de Protágoras sobre as origens do homem e da arte política no diálogo homônimo de Platão

Platão certamente não reproduziu literalmente o discurso, mas, hábil como era na arte da simulação irônica, imitou Protágoras nas suas afirmações, para não dizer nos seus silêncios, movimentos e suas características mais típicas, "recriando" afinal todo um clima particular, com as acentuações e saliências oportunas dos traços em que queria fixar as idéias do sofista.

A idéia de fundo de Protágoras, ou seja, que o homem pode conviver com os outros homens apenas com o "respeito" e com a "justiça", é exata. Mas o respeito e a justiça requereriam perspectivas éticas e teóricas bem diversas das de Protágoras. E, portanto, o que é narrado sobre Protágoras não é mais que bela fábula alusiva. Para realizá-la seria necessário bem mais do que Protágoras diz.

Houve um tempo em que existiam os deuses mas não existiam as estirpes mortais. Quando também para estas chegou o tempo marcado pelo destino para sua geração, os deuses as plasmaram no interior da terra, fazendo mistura de terra e de fogo, e dos outros elementos que se podem unir com o fogo e com a terra. E quando chegou o momento de fazê-las vir à luz, confiaram a Prometeu e a Epimeteu a tarefa de fornecer e de distribuir as faculdades a cada raça de modo conveniente. Mas Epimeteu pediu a Prometeu o poder de distribuí-las sozinho: "Quando tiver terminado a distribuição — acrescentou — tu virás ver". E assim, persuadindo-o, entregou-se à obra de distribuição. A algumas raças deu a força sem a velocidade, e forneceu ao contrário às raças mais fracas a velocidade. A outras atribuiu armas de defesa, enquanto para outras ainda, às quais dera uma natureza inerme, excogitou outras faculdades, para garantir sua salvação.

Com efeito, àquelas raças que ele revestiu de pequenez, deu a capacidade de fugir com as asas, ou de esconder-se sob a terra; porém às que forneceu a grandeza, deu a possibilidade de salvar-se justamente com ela. E também distribuiu as outras faculdades desse modo, de maneira que se equilibrassem. E excogitou estas coisas atento para que uma raça não viesse a se extinguir. E, tendo munido as várias raças com os meios para fugir às destruições recíprocas, excogitou um expediente a fim de que se defendessem contra as intempéries das estações que Zeus manda, revestindo-as de pêlos abundantes e espessa pele, capazes de defender do frio e em grau de protegê-las do calor, e tais que, quando se deitavam nas suas tocas, estas servissem como cobertores naturais, próprios para cada uma delas. A algumas forneceu cascos para os pés, a outras peles duras e sem sangue.

Sucessivamente, forneceu alimentos diversos para as diversas raças: a algumas deu as ervas da terra, a outras os frutos das árvores, a outras as raízes. E há raças às quais concedeu devorar outras raças de animais para se nutrir; e providenciou que as primeiras tivessem escassa prole e as que deviam ser devoradas por estas tivessem, ao contrário, prole numerosa, assegurando a conservação da raça. Todavia, Epimeteu, que não era demasiado sábio, não percebeu que esgotara todas as faculdades para os animais: e a este ponto ainda lhe restava a raça humana, desprovida de tudo, e não sabia como remediar. Estando ele nesta situação embaraçosa, Prometeu veio ver a distribuição, e percebeu que todas as raças dos outros animais estavam convenientemente providas de tudo, enquanto o homem estava nu, descalço, descoberto e inerme. E agora se aproximava o dia marcado pelo destino em que também o homem devia sair da terra para a luz. Então Prometeu, nesta embaraçosa situação, não sabendo qual meio de salvação excogitar para o homem, rouba de Héfesto e de Atená sua sabedoria técnica junto com o fogo (sem o fogo era, com efeito, impossível adquirir e utilizar aquela sabedoria), e a dá ao homem. Desse modo, o homem teve a arte necessária para a vida, mas não teve a sabedoria política, porque esta se encontrava junto de Zeus, e a Prometeu não era mais possível entrar na acrópole, moradia de Zeus; além do mais, havia também os terríveis guardas de Zeus. Entra, portanto, furtivamente na oficina de Atená e de Héfesto, em que eles praticavam juntos sua arte, e, roubando a arte do fogo de Héfesto e a de Atená, as dá ao homem. Daqui vieram para o homem seus recursos para a vida, mas Prometeu, por causa de Epimeteu, a seguir, como se conta, sofreu a punição pelo furto.

Como o homem se tornou participante da sorte divina, em primeiro lugar, em virtude desta conexão que chegou a ter com o divino, único entre os animais acreditou nos deuses, e começou a construir altares e a fazer imagens de deuses. Em segundo lugar, rapidamente com a arte soltou a voz e articulou palavras, inventou habitações, vestes, calçados, leitos e tirou os alimentos da terra. Assim providos, os homens, desde o princípio, habitavam espalhados aqui e lá, e não existiam cidades. Portanto, pereciam por causa das feras, uma vez que eram bem menos poderosos que elas: a arte que possuíam era para eles auxílio adequado para providenciar alimento, mas não era suficiente para a guerra contra as feras. Com efeito, não possuíam ainda a *arte política*, da qual a arte da guerra é parte. Portanto, procuravam reunir-se junto e salvar-se fundando cidades; mas, quando se reuniam juntos, praticavam injustiças mutuamente, porque não possuíam a arte política, de modo que, espalhando-se novamente, pereciam.

Então Zeus, temendo que nossa estirpe pudesse perecer inteiramente, mandou Hermes trazer aos homens o respeito e a justiça, para que fossem princípios ordenadores de cidades e relações produtoras de amizade. Então Hermes perguntou a Zeus de que modo deveria dar aos homens a justiça e o respeito. "Devo distribuir esses como foram distribuídas as artes? As artes foram distribuídas deste modo: um só que possui a arte médica basta para muitos que não a possuem, e assim é também para os outros que possuem uma arte. Pois bem, devo distribuir aos homens também a justiça e o respeito deste modo, ou devo distribuí-los a todos?". "A todos", respondeu Zeus. "Que todos participem deles, porque não poderiam surgir cidades, se apenas poucos homens deles participassem, assim como acontece para as outras artes. Aliás, põe como lei em meu nome que quem não souber participar do respeito e da justiça seja morto como um mal da cidade".

"Dessa forma, Sócrates, e justamente por estas razões, os atenienses, e também os outros, quando estiver em questão a habilidade da arte de construir ou de qualquer outra arte, consideram que poucos devam tomar parte nas deliberações. E se alguém que não for desses poucos quer dar conselhos, não o suportam, como dizes, e por boa razão, acrescento eu. Mas quando se reúnem em assembléia por questões atinentes à política, e se deve portanto proceder exclusivamente segundo a justiça e a sabedoria, é natural que eles aceitem o conselho de qualquer um, convictos de que todos, por necessidade, participem dessa virtude, de outra forma não existiriam cidades. Esta, Sócrates, é a

razão disso. Mas, para que não creias ser enganado, quando afirmo que todos efetivamente sustentam que cada homem participe da justiça e de cada virtude política, trago-te esta outra prova. Em todas as outras habilidades, como dizes, se alguém sustenta ser, suponhamos, hábil na arte da flauta ou em qualquer outra arte, quando não o é, todos dele caçoam ou com ele se irritam, e os mais íntimos acorrem e o consideram louco. Ao contrário, quando se tratar de justiça ou de toda outra virtude política, também quando todos vêem que alguém é injusto, ao dizer contra si a verdade diante de todos, pois bem, o que no caso precedente todos consideravam sabedoria, ou seja, dizer a verdade, neste caso o consideram loucura; e sustentam que, de qualquer modo, todos devem dizer que são justos, seja que de fato o sejam, ou não, e que é louco quem não simula ser justo. E isto na convicção de que é necessário que cada um, sem exceção, participe de qualquer modo da justiça, ou que não permaneça entre os homens".

Platão, *Protágoras*, 320c.-323c.

GÓRGIAS

4 O niilismo

A obra de Górgias Sobre a natureza ou sobre o não-ser *foi freqüentemente considerada apenas hábil jogo retórico. A uma leitura historiográfica e teorética mais atenta, ela resulta ao invés um texto de interesse filosófico essencial. Com efeito, não só mostra como a grande Sofística parte de uma crítica do Eleatismo, mas apresenta, pela primeira vez, o niilismo como êxito da crise dos fundamentos especulativos.*

Substancialmente, Górgias mostra que, a partir das premissas eleáticas, pode-se sustentar tudo e o contrário de tudo, com êxito que é destrutivo para qualquer asserção veritativa, no plano ontológico, gnosiológico e até na comunicação interpessoal. A única saída possível, à luz desta demolição, é uma antropologia privada de qualquer fundamento que não seja inteligente uso da retórica.

Abre-se, então, o caminho para o relativismo da segunda geração dos Sofistas.

Górgias de Leontini pertencia ao mesmo grupo daqueles que rejeitam o critério, não porém sobre a base do raciocínio daqueles que seguem Protágoras. Na obra *Sobre a natureza ou sobre o não-ser* ele sustenta três teses fundamentais colocadas uma depois da outra. Uma, que é também a primeira, é que "nada existe"; a segunda, que "mesmo que algo exista, não é captável por um ser humano"; a terceira, que "mesmo que seja captável, todavia não pode ser comunicado ou explicado a outro".

Que nada existe Górgias demonstra-o deste modo: se algo existe, é ou ente ou não-ente ou então é ente e não-ente ao mesmo tempo; mas o ente não existe, como demonstrará, nem o não-ente, como confirmará, e nem sequer o ente e o não-ente ao mesmo tempo, como também explicará. Portanto, algo não existe.

O não-ente não existe certamente. Se, com efeito, o não-ente é, ao mesmo tempo será e não será: enquanto é pensado como não-ente não será, enquanto é não-ente, por sua vez será. É completamente absurdo que algo seja e ao mesmo tempo não seja; portanto, o não-ente não existe.

De outro ponto de vista, se o não-ente existe, o ente não será: com efeito, estes são termos reciprocamente contraditórios, e se ao não-ente atribui-se o ser, ao ente se atribuirá o não-ser. Não é, porém, verdadeiro que o ente não é, razão pela qual nem o não-ente será.

Além disso, nem sequer o ente existe. Se, com efeito, o ente é, é ou eterno ou gerado ou eterno e gerado ao mesmo tempo; mas não é eterno nem gerado nem ambas as coisas ao mesmo tempo, como demonstraremos. Portanto, o ente não existe.

Se, com efeito, o ente é eterno (é preciso começar por esta tese) ele não tem nenhum início. Com efeito, tudo o que é gerado tem algum início, enquanto aquilo que é eterno, sendo não-gerado, não tem início. Não tendo início, é infinito. Se é infinito, não está em algum lugar. Se, com efeito, está em algum lugar, a unidade na qual se encontra resulta diversa dele e, assim, o ente não será mais infinito enquanto está contido em alguma coisa: com efeito, o continente é maior que o conteúdo, enquanto nada é maior que o infinito, razão pela qual o infinito não está em algum lugar. Além disso, não está sequer contido em si mesmo. Neste caso, serão idênticos o continente e o conteúdo, e o ente se tornará duas coisas, o lugar e o corpo (o continente é, com efeito, o lugar, o conteúdo o corpo). Isso é absurdo. Portanto, o ente não está sequer em si próprio.

Por conseguinte, se o ente é eterno, é infinito; se é infinito, não está em algum lugar; se

não está em algum lugar, não existe. Portanto, se o ente é eterno, ele não existe de modo absoluto.

Mas o ente não pode sequer ser gerado. Se, com efeito, foi gerado, certamente foi gerado ou pelo ente ou pelo não-ente; mas não foi gerado nem pelo ente — se, com efeito, o ente é, não foi gerado mas já existe — nem pelo não-ente: com efeito, o não-ente não pode sequer gerar algo porque necessariamente aquilo que gera algo deve participar de alguma existência. Portanto, o ente não é sequer gerado.

Pelas mesmas razões, não pode ser ambas as coisas, ao mesmo tempo eterno e gerado. Estes termos, com efeito, se destroem reciprocamente: se o ente é eterno, ele não é gerado; se é gerado, não é eterno. Portanto, se não é eterno, nem gerado nem ambas as coisas ao mesmo tempo, o ente não será.

De outro ponto de vista, se o ente existe, é ou um ou muitos; mas não é nem um nem muitos, como será demonstrado. Portanto, o ente não existe.

Se, com efeito é uno, é ou quantidade discreta ou quantidade contínua ou grandeza ou corpo. Seja destes qual for, não é uno. Se for quantidade discreta será separado, se for quantidade contínua será dividido; analogamente, se o pensamos como grandeza não será indivisível. Se devesse ser corpo, seria tridimensional: com efeito, teria comprimento, largura e profundidade. Por outro lado, é absurdo dizer que o ente não é nenhuma dessas coisas; portanto, o ente não é uno.

Além disso, não é sequer muitos. Se, com efeito, não é uno, não é sequer muitos; com efeito, a multiplicidade é síntese de várias unidades, razão pela qual, uma vez que seja eliminada a unidade também anula-se ao mesmo tempo a multiplicidade. Mas então torna-se claro por estes argumentos que não existe nem o ente nem o não-ente.

Por outro lado, que não existam sequer ambos ao mesmo tempo, o ente e o não-ente, é fácil de argumentar. Se, com efeito, o não-ente é e o ente é, o não-ente será idêntico ao ente e também ao ser; por conseguinte, nenhum dos dois existe. Com efeito, antes concordamos que o não-ente não é; depois demonstramos que a este é idêntico o ente, que, portanto, por sua vez, não existirá. Não só, mas se o ente é idêntico ao não-ente, não é possível que existam ambos os termos. Com efeito, se ambos existem, não há identidade; se há identidade, não existem os dois termos.

A partir desses argumentos segue-se que nada existe. Com efeito, se não existe nem o ente nem o não-ente, nem ambos ao mesmo tempo — não podemos pensar outra possibilidade além destas — nada existe.

É preciso a seguir demonstrar que, mesmo que algo exista, isto não é cognoscível nem pensável por um ser humano. Com efeito — diz Górgias — se os conteúdos do pensamento não são entes, o ente não é pensado. Também isto é logicamente correto: com efeito, se atribuímos aos conteúdos de pensamento a brancura, atribuímos também à brancura a pensabilidade; analogamente, se atribuímos aos conteúdos de pensamento o não-ser, necessariamente atribuiremos aos entes a não pensabilidade. Por isso, a conclusão "se os conteúdos do pensamento não são entes, o ente não é pensado" torna-se justa e corretamente adquirida.

Os conteúdos de pensamento (é preciso partir daqui) não são entes, como demonstraremos, portanto o ente não é pensado. Então é claro que os conteúdos do pensamento não são entes. Com efeito, se os conteúdos do pensamento são entes, todos os pensamentos existem, seja qual for o modo com que os pensemos. Isso é absurdo. Não é porque alguém pensa um homem que voa ou carruagens que correm sobre as águas do mar que de repente um homem voa ou carruagens correm no mar. Portanto, os conteúdos do pensamento não são entes.

Ainda mais: se os conteúdos do pensamento são entes, os não-entes não serão pensados. A realidades contrárias se atribuem predicados contrários, e ao ente é contrário o não-ente. Por isto, se ao ente se atribui a pensabilidade, ao não-ente se atribuirá absolutamente a não-pensabilidade. Mas isso é absurdo: com efeito, pensamos Cila, a Quimera, e muitos outros não-entes. Portanto, o ente não é pensado.

Como os conteúdos da visão são chamados realidades visíveis exatamente por isso, porque são vistos, e os conteúdos da audição realidades audíveis exatamente por isso, porque são ouvidos, e não eliminamos as realidades visíveis pelo fato de não serem ouvidas nem rejeitamos as realidades audíveis pelo fato de não serem vistas (com efeito, cada uma deve ser julgada pelo próprio órgão de sentido, e não pelo outro), também os conteúdos do pensamento, mesmo que não sejam vistos pela visão nem ouvidos pela audição existirão, pois são concebidos por seu próprio critério. Portanto, se alguém pensa carros que correm sobre as águas do mar, mesmo que não os veja deve crer que existem carros que correm no mar. Isso é absurdo. Portanto, o ente não é pensado nem concebido.

E, mesmo admitindo que seja concebido, não pode ser comunicado a outro. Com efeito, se os entes, os que existem fora de nós, são visíveis, audíveis e em geral perceptíveis, e destes os visíveis são captáveis com a visão, os audíveis com a audição e não o contrário, como é possível então manifestá-los a outro? Com efeito, aquilo com que manifestamos é a palavra, mas a palavra não coincide com os entes concretamente existentes. Portanto, aos outros não manifestamos os entes, mas a palavra que é diversa dos entes concretos. Então, como a realidade visível não pode se tornar audível e vice-versa, também o ente que se concretiza fora de nós não pode se tornar palavra nossa. Não sendo uma palavra, o ente não pode ser evidenciado a outro.

Sexto Empírico, *Contra os matemáticos*, VII, 65-87.

5 A arte da retórica como sumo poder do homem

Górgias, exatamente como conseqüência do seu niilismo, dirigiu sua atenção para o poder da palavra do homem, não considerada como expressão de verdade, mas como portadora de persuasão psicológica, de sugestão, e criadora de crenças.

Eis como Platão põe na boca de Górgias as convicções do Sofista sobre essa questão.

1. A arte retórica é determinante para provocar decisões políticas

Górgias. Procurarei, Sócrates, revelar-te todo o poder da retórica: tu mesmo me indicaste o caminho. Bem sabes que estes arsenais e estes muros dos atenienses e também a construção dos portos foram feitos por conselho de Temístocles e, em parte, também de Péricles, e não por conselho de técnicos.

Sócrates. Isto se diz, Górgias, de Temístocles. Péricles, depois, eu próprio o ouvi, quando aconselhava a construção do muro central.

Górgias. Portanto, também quando se deve tomar alguma decisão sobre as coisas de que há pouco falavas, Sócrates, vê bem que são os retores os que aconselham e fazem prevalecer seus pareceres.

Sócrates. Exatamente porque me maravilho disso, Górgias, há algum tempo estou te perguntando qual é o poder da retórica: considerando-o deste modo, com efeito, apresenta-se-me de grandeza verdadeiramente divina.

2. A arte retórica sabe persuadir o homem em todas as coisas

Górgias. Se soubesses tudo, Sócrates! Saberias que essa, em certo sentido, abraça e contém em si todos os poderes! Apresento-te uma prova notável. Muitas vezes fui com meu irmão e outros médicos a algum doente que não queria absolutamente tomar o remédio, ou deixar-se operar ou cauterizar pelo médico. Pois bem, enquanto o médico era incapaz de persuadi-lo, eu, ao contrário, consegui persuadir apenas com a arte da retórica. E digo também que se um médico e um retor fossem a uma cidade qualquer e tivessem de discutir na assembléia popular ou em qualquer outra reunião qual dos dois deveria ser escolhido como médico, o médico não venceria, e seria escolhido aquele que é hábil em falar, uma vez que o quisesse. E assim, se devesse competir com qualquer outro técnico, o retor persuadiria a escolher a ele antes de outro qualquer, porque não há nada de que o retor, diante da multidão, não saiba falar de maneira mais persuasiva do que qualquer outro técnico. Tanto e tal é o poder desta arte!

Platão, *Górgias*, 455d-456c.

Sócrates e os Socráticos menores

I. Sócrates e a fundação da filosofia moral ocidental

• Sócrates (470/469 – 399 a.C.) não deixou escritos, mas confiou seu saber aos discípulos mediante o diálogo, na dimensão da pura oralidade. Daí a dificuldade de reconstruir sua doutrina, servindo-se de múltiplos testemunhos freqüentemente divergentes entre si, porque cada uma das testemunhas colhia apenas alguns aspectos do ensinamento do mestre, aqueles que lhe interessavam.

A questão socrática
→ § 1

Entre as fontes de Sócrates, por exemplo, Platão, pelo fato de idealizar o mestre, coloca-se no oposto de Aristófanes, que ao invés o põe em ridículo; Xenofonte, pelo fato de tender a banalizar os motivos filosóficos, se contrapõe a Aristóteles, que ao invés os torna excessivamente rigorosos.

Para conhecer o pensamento de Sócrates é, portanto, necessário levar em conta todos os testemunhos, considerando em particular as novidades que se registram em campo filosófico, em geral, depois de Sócrates, e que nascem como efeitos do seu ensinamento.

• A sabedoria humana de que Sócrates se diz mestre consiste na busca de justificação filosófica (isto é, de um fundamento) da vida moral. Este fundamento consiste na própria natureza ou essência do homem. À diferença dos Sofistas, Sócrates chega a estas conclusões: o homem é a sua alma. E por alma ele entendia a consciência, a personalidade intelectual e moral (hoje diríamos a capacidade de entender e de querer). "Conhecer a si mesmo" significa, portanto, reconhecer tal verdade.

O homem é sua alma
→ § 2

• Se o homem é a alma, a virtude do homem se atua com a "cura da alma", fazendo com que ela se realize da melhor forma possível. E como a alma é atividade cognoscitiva, a virtude será essencialmente potencialização dessa atividade, ou seja, será "ciência", "conhecimento".

Dado que o corpo é instrumento da alma, também os valores ligados ao corpo serão instrumentais em relação aos da alma e, portanto, a eles subordinados.

A moral fundada sobre a alma
→ § 3

• Se a virtude é ciência, temos duas conseqüências:

O intelectualismo ético
→ § 4

1) existe uma só virtude, que é, ao mesmo tempo, o mínimo denominador comum e o fundamento de todas as múltiplas virtudes em que o grego acreditava;

2) ninguém pode pecar voluntariamente, porque quem peca se engana sobre o valor daquilo a que a própria ação tende; considera um bem aquilo que é mal,

aquilo que é bem apenas na aparência. Bastaria mostrar a quem erra a verdade, e este corrigiria o próprio erro.

• Ainda do conceito de *psyché* deriva a descoberta socrática da liberdade, entendida como liberdade interior e, em última análise, como "autodomínio". Uma vez que a alma é racional, ela alcança sua liberdade quando se livra de tudo o que é irracional, ou seja, das paixões e dos instintos. Dessa forma, o homem se liberta o mais possível das coisas que pertencem ao mundo externo e que alimentam suas paixões.

A liberdade
→ *§ 5*

• Também a felicidade assume valência espiritual e se realiza quando na alma prevalece a ordem. Tal ordem se realiza justamente mediante a virtude. Dessa forma, afirma-se o princípio ético que a virtude é prêmio para si mesma, e deve ser buscada por si mesma.

A felicidade
→ *§ 6*

• Dessa forma, assume relevo considerável o tema da "persuasão" e da educação espiritual. Nas relações com os outros a violência jamais vence: o verdadeiro vencer consiste em "convencer" (tema da não-violência).

A não-violência
→ *§ 7*

• Sócrates também teve uma particular concepção de Deus, deduzida da constatação de que o mundo e o homem são constituídos de modo tal – isto é, segundo tal ordem e tal finalidade – que exige uma causa adequada. Esta Causa é justamente Deus, entendido como inteligência ordenadora e providência. Uma providência que, porém, não se ocupa do homem individual, mas do homem em geral, fornecendo-lhe o que lhe permite a sobrevivência. Todavia, enquanto Deus é bom, ocupa-se, ao menos indiretamente, também do homem bom, como acontece no caso específico de Sócrates com a voz divina (o *daimónion*) que lhe indica algumas coisas a evitar.

A teologia
→ *§ 8-9*

• O método usado por Sócrates no seu ensinamento foi o do diálogo articulado em dois momentos: o *irônico-refutatório* e o *maiêutico*.

Além disso, seu método era montado sobre a figura do não-saber. Com efeito, ele não recorria a discursos de parada e a longos monólogos, mas seguia com seus interlocutores um método de pergunta-resposta, apresentando-se como aquele que *não sabe* e pede para ser instruído, e – pelo fato de efetivamente afirmar que todo homem, em relação a Deus, é não-sapiente –, muito freqüentemente esta atitude era uma simulação irônica, para constranger o adversário a expor completamente suas teses.

Sócrates, representando o aluno, começava o diálogo com o interlocutor, apresentado na falsa parte do mestre, e constrangia este a definir de modo preciso os termos de seu discurso e a escandir logicamente suas passagens. No mais das vezes, o resultado era que o interlocutor se confundia e caía em incuráveis contradições. E, de tal modo, atuava-se a "refutação", e o interlocutor obrigava-se a reconhecer os próprio erros.

O método socrático
→ *§ 10-13*

Neste ponto Sócrates punha em ação a *pars construens* do seu ensinamento e, sempre mediante perguntas e respostas, conseguia fazer nascer a verdade na alma do dialogante, quando esta dela estava grávida. Notemos a expressão: "fazer nascer"; como em grego a arte de fazer nascer própria da obstetra se diz "maiêutica", Sócrates caracterizou justamente com tal nome este momento conclusivo de seu método.

• Nestas operações dialógicas Sócrates punha em ato uma série de elementos lógicos de primeira ordem, alguns dos quais constituíam verdadeiras e próprias

antecipações de figuras lógicas explicitadas e desenvolvidas em épocas sucessivas: por exemplo, o conceito, a definição (o "o que é") e o procedimento indutivo.

A antecipação de elementos que constituirão a ciência lógica → § 14

Trata-se de antecipações significativas, mas não de descobertas verdadeiras, pelo simples motivo que o interesse de Sócrates era de tipo ético e não lógico, e tais formas não eram o fim da sua especulação, mas o meio para obter determinado escopo, justamente moral ou educativo.

• Sócrates levou o pensamento filosófico a um plano bastante mais elevado em relação ao dos Sofistas, mas levantou uma série de questões que, por sua vez, punham ulteriores problemas que ele não resolveu. Ancorou a moral no conceito de alma, mas definiu a alma apenas em termos funcionais, indicou suas atividades e não a natureza, ou seja, qual é seu ser. O mesmo pôde-se dizer de Deus: disse como Deus age, mas não precisou sua natureza ontológica. Desses problemas Platão e Aristóteles apresentarão soluções detalhadas.

Valores e limites do pensamento socrático → § 15

1 A vida de Sócrates e a questão socrática (o problema das fontes)

Sócrates nasceu em Atenas em 470/469 a.C. e morreu em 399 a.C., após condenação por "impiedade" (foi acusado de não crer nos deuses da cidade e de corromper os jovens; mas, por trás de tais acusações, escondiam-se ressentimentos de vários tipos e manobras políticas). Era filho de um escultor e uma obstetra. Não fundou uma Escola, como os outros filósofos, realizando o seu ensinamento em locais públicos (nos ginásios, praças públicas etc.), como uma espécie de pregador leigo, exercendo imenso fascínio não só sobre os jovens, mas também sobre homens de todas as idades, o que lhe custou inúmeras aversões e inimizades.

Parece sempre mais claro que se devam distinguir duas fases na vida de Sócrates. Na primeira fase, ele esteve próximo dos Físicos, particularmente de Arquelau, que, como vimos, professava uma doutrina semelhante à de Diógenes de Apolônia (que misturava ecleticamente Anaxímenes e Anaxágoras). Sofrendo a influência da Sofística, tornou próprios seus problemas, embora polemizando firmemente contra as soluções dos mesmos, dadas pelos maiores Sofistas. Assim sendo, não é estranho o fato de que Aristófanes, na célebre comédia *As nuvens*, representada no ano de 423 (portanto, quando Sócrates estava na metade de sua quarta década de vida), tenha apresentado um Sócrates bem diferente do apresentado por Platão e Xenofonte, que é o Sócrates da velhice.

Sócrates nada escreveu, considerando que a sua mensagem era transmissível pela palavra viva, através do diálogo e da "oralidade dialética", como já se disse muito bem. Seus discípulos fixaram por escrito uma série de doutrinas a ele atribuídas. Mas tais doutrinas freqüentemente não concordam entre si e, por vezes, até se contradizem.

Aristófanes caricatura um Sócrates que, como vimos, não é o de sua maturidade última.

Na maior parte de seus diálogos, Platão idealiza Sócrates e o torna porta-voz também de suas próprias doutrinas: desse modo, é dificílimo estabelecer o que é efetivamente de Sócrates nesses textos e o que, ao contrário, representa repensamentos e reelaborações de Platão.

Em seus escritos socráticos, Xenofonte apresenta um Sócrates de dimensões reduzidas, com traços que às vezes beiram até mesmo a banalidade (certamente, seria impossível que os atenienses tivessem motivos para condenar à morte um homem como o Sócrates descrito por Xenofonte).

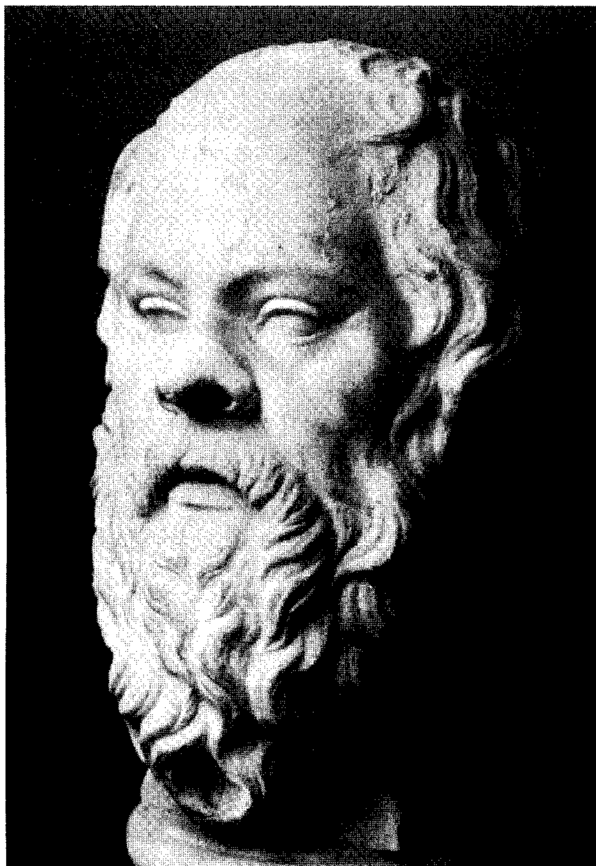
Aristóteles fala de Sócrates ocasionalmente. Entretanto, suas afirmações são consideradas mais objetivas. Mas Aristóteles não foi contemporâneo de Sócrates. Pôde ter-se documentado sobre o que registra, mas faltou-lhe o contato direto com o personagem, contato que, no caso de Sócrates, revela-se insubstituível.

Por fim, os vários Socráticos, fundadores das assim chamadas "Escolas socráticas menores", deixaram pouco, e esse pouco lança luz apenas sobre um aspecto parcial de Sócrates.

Desse modo, alguns chegaram a sustentar a tese da impossibilidade de reconstruir a figura "histórica" e o pensamento efetivo de Sócrates. Por alguns lustros as pesquisas socráticas caíram em séria crise. Mas hoje está abrindo caminho, não o critério da escolha entre as várias fontes ou de sua combinação eclética, mas sim o critério que pode ser definido como "a perspectiva do antes e depois de Sócrates".

Expliquemos melhor. A partir do momento em que Sócrates atua em Atenas, pode-se constatar que a literatura em geral, e particularmente a filosófica, *registram uma série de novidades de porte bastante considerável,* que depois, no âmbito do helenismo, permaneceriam como aquisições irreversíveis e pontos de referência constantes.

Mas há mais: as fontes a que nos referimos (e também outras fontes, além das mencionadas) concordam na indicação de Sócrates como o autor de tais novidades, seja de modo explícito, seja implícito. Assim, podemos creditar a Sócrates, com elevado grau de probabilidade, as doutrinas que a cultura grega recebeu no momento em que Sócrates atuava em Atenas e que os nossos documentos a ele creditam. Relida com base nesse critério, a filosofia socrática revela ter exercido peso tal no desenvolvimento do pensamento grego, e do pensamento ocidental em geral, que pode ser comparada a uma verdadeira revolução espiritual.



Sócrates é o descobridor da essência do homem como psyché. *Tornou-se o símbolo da própria filosofia, a partir de Platão, que o tornou protagonista da maior parte de seus diálogos (Roma, Museu Nacional Romano).*

2 A descoberta da essência do homem (o homem é a sua "psyché")

Depois de um período de tempo ouvindo a palavra dos últimos Naturalistas, mas sem se considerar de modo algum satisfeito, como já dissemos, Sócrates concentrou definitivamente seu interesse na problemática do homem. Procurando resolver os problemas do "princípio" e da *physis,* os Naturalistas se contradisseram a ponto de sustentar tudo e o contrário de tudo (o ser é uno, o ser é múltiplo; nada se move, tudo se move; nada se gera nem se destrói, tudo se gera e tudo se destrói), o que significa que se propuseram problemas insolúveis para o homem. Conseqüentemente, Sócrates se concentrou no homem, como os Sofistas, mas, ao contrário deles, soube chegar ao fundo da questão, a ponto de admitir, malgrado sua afirmação geral de não-saber (da qual falaremos adiante), que era sábio nessa matéria: "Na verdade, atenienses, por nenhuma outra razão eu granjeei este nome senão por causa de certa sabedoria. E que sabedoria é essa? Essa sabedoria é precisamente a *sabedoria humana* (ou seja, a sabedoria que o homem pode ter sobre o homem), e pode ser que, dessa sabedoria, eu seja realmente sábio."

Os Naturalistas procuraram responder à seguinte questão: "O que é a natureza ou

a realidade última das coisas?" Sócrates, ao contrário, procura responder à questão: "O que é a natureza ou realidade última do homem?", ou seja: "O que é a essência do homem?". A resposta é, finalmente, precisa e inequívoca: *o homem é a sua alma,* enquanto é precisamente sua alma que o distingue especificamente de qualquer outra coisa. E por "alma" Sócrates entende a nossa razão e a sede de nossa atividade pensante e eticamente operante. Em poucas palavras: para Sócrates a alma é o eu consciente, ou seja, *a consciência e a personalidade intelectual e moral.* Conseqüentemente, com essa descoberta, como foi justamente salientado, Sócrates criou a tradição moral e intelectual sobre a qual a Europa espiritualmente se construiu.

É evidente que, se a essência do homem é a alma, cuidar de si mesmo significa cuidar da própria alma mais do que do corpo. E ensinar os homens a cuidarem da própria alma é a tarefa suprema do educador, precisamente a tarefa que Sócrates considera ter recebido de Deus, como se lê na *Apologia:* "Que esta (...) é a ordem de Deus; e estou persuadido de que não há para vós maior bem na cidade do que esta minha obediência a Deus. Na verdade, não é outra coisa o que faço nestas minhas andanças a não ser persuadir a vós, jovens e velhos, de que não deveis cuidar do corpo, nem das riquezas, nem de qualquer outra coisa antes e mais do que da alma, de modo que ela se torne ótima e virtuosíssima; e de que não é das riquezas que nasce a virtude, mas da virtude nascem a riqueza e todas as outras coisas que são bens para os homens, tanto individualmente para os cidadãos como para o Estado."

Um dos raciocínios fundamentais de Sócrates para provar essa tese é o seguinte: uma coisa é o "instrumento" que se usa e outra é o "sujeito" que usa o instrumento. Ora, o *homem* usa o próprio corpo como instrumento, o que significa que o sujeito, que é o homem, e o instrumento, que é o corpo, são coisas distintas. Assim, à pergunta "o que é o homem?", não se pode responder que é o seu corpo, mas sim que é "aquilo que se serve do corpo". Mas "o que se serve do corpo é a *psyché,* a alma (= a inteligência)", de modo que a conclusão é inevitável: "A alma nos ordena conhecer aquele que nos adverte: *Conhece a ti mesmo.*" Sócrates levou esta sua doutrina a tal ponto de consciência e de reflexão crítica que chegou a deduzir todas as conseqüências que logicamente dela brotam, como veremos.

3 O novo significado de "virtude" e o novo quadro dos valores

Aquilo que hoje chamamos de "virtude" os gregos denominavam *areté,* significando aquilo que torna uma coisa boa e perfeita naquilo que é; ou, melhor ainda, *areté* significa a atividade ou modo de ser que aperfeiçoa cada coisa, fazendo-a ser aquilo que deve ser. (Os gregos, portanto, falavam de virtude dos vários instrumentos, de virtude dos animais etc. Por exemplo: a "virtude" do cão é a de ser um bom guardião, a do cavalo é a de correr velozmente e assim por diante.) Conseqüentemente, a "virtude" do homem outra não pode ser senão aquilo que faz com que a alma seja tal como sua natureza determina que seja, isto é, boa e perfeita. E, segundo Sócrates, esse elemento é a "ciência" ou o "conhecimento", ao passo que o "vício" seria a privação de ciência ou de conhecimento, ou seja, a "ignorância".

Desse modo, Sócrates opera uma revolução no tradicional quadro de valores. Os verdadeiros valores não são os ligados às coisas exteriores, como a riqueza, o poder, a fama, e tampouco os ligados ao corpo, como a vida, o vigor, a saúde física e a beleza, mas somente os valores da alma, que se resumem, todos, no "conhecimento". Naturalmente, isso não significa que todos os valores tradicionais tornam-se necessariamente "desvalores"; significa, simplesmente, que "*em si mesmos* não têm valor". Tornam-se ou não valores somente se forem usados como o "conhecimento" exige, ou seja, em função da alma e de sua *areté*; em si mesmos, nem uns nem outros têm valor.

4 Os paradoxos da ética socrática

A tese socrática que apresentamos implicava duas conseqüências, que foram logo consideradas como "paradoxos", mas que

são muito importantes e devem ser oportunamente clarificadas.

1) A virtude (cada uma e todas as virtudes: sabedoria, justiça, fortaleza, temperança) é ciência (conhecimento), e o vício (cada um e todos os vícios) é ignorância.

2) Ninguém peca voluntariamente; quem faz o mal, fá-lo por ignorância do bem.

Essas duas proposições resumem tudo o que foi denominado "intelectualismo socrático", enquanto reduzem o bem moral a um dado de conhecimento, uma vez que se considera impossível conhecer o bem e não fazê-lo. O intelectualismo socrático influenciou todo o pensamento grego, a ponto de tornar-se quase um mínimo denominador comum de todos os sistemas, seja na época clássica, seja na época helenística. Entretanto, malgrado seu excesso, as duas proposições enunciadas contêm algumas instâncias muito importantes.

1) Em primeiro lugar, cabe destacar a forte carga sintética da primeira proposição. Com efeito, a opinião corrente entre os gregos antes de Sócrates (até mesmo a dos Sofistas, que, no entanto, pretendiam ser "mestres da virtude") considerava *as diversas virtudes como uma pluralidade* (uma coisa é a "justiça", outra a "santidade", outra a "prudência", outra a "temperança", outra a "sabedoria"), mas da qual não sabiam captar o nexo essencial, ou seja, aquele algo que faz com que as *diversas* virtudes sejam uma *unidade* (algo que faça precisamente com que todas e cada uma sejam "virtudes"). Além disso, todos viam as diversas virtudes como coisas fundadas nos hábitos, no costume e nas convenções aceitas pela sociedade. Sócrates, no entanto, tenta submeter *a vida humana e os seus valores ao domínio da razão* (assim como os Naturalistas haviam tentado submeter o cosmo e suas manifestações ao domínio da razão). E como, para ele, a própria natureza do homem é sua alma, ou seja, a razão, e as virtudes são aquilo que aperfeiçoa e concretiza plenamente a natureza do homem, ou seja, a razão, então é evidente que as virtudes revelam-se como uma forma de ciência e de conhecimento, precisamente porque são a ciência e o conhecimento que aperfeiçoam a alma e a razão, como já dissemos.

2) Mais complexas são as motivações que estão na base do segundo paradoxo. Sócrates, porém, viu muito bem que o homem, por sua natureza, procura sempre seu próprio bem e que, quando faz o mal, na realidade não o faz *porque se trate do mal*, mas porque espera *daí extrair um bem*. Dizer que o mal é "involuntário" significa que o homem engana-se ao esperar dele um bem e que, na realidade, está cometendo um erro de cálculo e, portanto, se enganando. Ou seja, em última análise é vítima de "ignorância".

Ora, Sócrates tem perfeitamente razão quando diz que o conhecimento é condição necessária para fazer o bem (porque, se não conhecermos o bem, não poderemos fazê-lo), mas engana-se ao considerar que, além de condição *necessária*, seja também condição *suficiente*. Em suma, Sócrates cai em excesso de racionalismo. Com efeito, para fazer o bem também é necessário o concurso da "vontade". Mas os filósofos gregos não detiveram sua atenção na "vontade", que se tornaria central e essencial na ética dos cristãos. Para Sócrates, por conseguinte, é impossível dizer "vejo e aprovo o melhor, mas no agir me atenho ao pior", porque quem vê o melhor *necessariamente* também o faz. Em conseqüência, para Sócrates, como para quase todos os filósofos gregos, o *pecado* se reduz a um "erro de cálculo", a um "erro de razão", justamente a "ignorância" do verdadeiro bem.

5 A descoberta socrática do conceito de liberdade

A mais significativa manifestação da excelência da *psyché* ou *razão* humana se dá naquilo que Sócrates denominou de "autodomínio" (*enkráteia*), ou seja, no domínio de si mesmo nos estados de prazer, dor e cansaço, no urgir das paixões e dos impulsos: "Considerando o autodomínio como a base da virtude, cada homem deveria procurar tê-lo." Substancialmente, o autodomínio significa *domínio da própria racionalidade sobre a própria animalidade*, significa tornar a alma senhora do corpo e dos instintos ligados ao corpo. Conseqüentemente, podemos compreender perfeitamente que Sócrates tenha identificado expressamente a *liberdade* humana com esse domínio da racionalidade sobre a animalidade. O verdadeiro homem livre é aquele que sabe dominar seus instintos, o verdadeiro homem escravo é aquele que, não sabendo dominar seus instintos, torna-se vítima deles.

Estreitamente ligado a esse conceito de autodomínio e de liberdade encontra-se o conceito de "autarquia", isto é, de "autonomia". Deus não necessita de nada, e o sábio é aquele que mais se aproxima desse estado, sendo portanto aquele que procura ter necessidade apenas de muito pouco. Com efeito, para o sábio que vence os instintos e elimina todas as coisas supérfluas, basta a razão para viver feliz.

Como justamente ressaltou-se, estamos aqui diante de uma nova concepção de *herói*. O herói, tradicionalmente, era aquele que é capaz de vencer todos os inimigos, os perigos, as adversidades e o cansaço externos. Já o novo herói é aquele que sabe vencer os inimigos interiores, que se lhe aninham na alma.

O novo conceito de felicidade

A maior parte dos filósofos gregos, e justamente a partir de Sócrates, apresentou ao mundo sua mensagem como mensagem de *felicidade*. Em grego, "felicidade" se diz "*eudaimonía*", que, originalmente, significava ter tido a sorte de possuir um demônio-guardião bom e favorável, que garantia boa sorte e vida próspera e agradável. Mas os Pré-socráticos já haviam interiorizado esse conceito. Heráclito escrevia que "o caráter moral é o verdadeiro demônio do homem" e que "a felicidade é bem diferente dos prazeres", ao passo que Demócrito dizia que "não se tem a felicidade nos bens exteriores" e que "a alma é a morada de nossa sorte".

Com base nas premissas que ilustramos, o discurso de Sócrates aprofunda e fundamenta esses conceitos de modo sistemático. A felicidade não pode vir das coisas exteriores, do corpo, mas somente da alma, porque esta e só esta é a sua essência. E a alma é feliz quando é ordenada, ou seja, virtuosa. Diz Sócrates: "Para mim, quem é virtuoso, seja homem ou mulher, é feliz, ao passo que o injusto e malvado é infeliz". Assim como a doença e a dor física são *desordem* do corpo, a saúde da alma é *ordem* da alma, e essa ordem espiritual ou harmonia interior é a felicidade.

Dessa forma, segundo Sócrates, o homem virtuoso entendido nesse sentido "não



pode sofrer nenhum mal, nem na vida, nem na morte". Nem na vida, porque os outros podem danificar-lhe os haveres ou o corpo, mas não arruinar-lhe a harmonia interior e a ordem da alma. Nem na morte, porque, se existe um além, o virtuoso será premiado; se não existe, ele já viveu bem no aquém, e o além é como um ser no nada. De qualquer forma, Sócrates possuía firme convicção de que a virtude já tem o seu prêmio em si mesma, isto é, intrinsecamente. Portanto, vale a pena ser virtuoso, porque a própria virtude já constitui um fim. E, sendo assim, para Sócrates o homem pode ser feliz nesta vida, quaisquer que sejam as circunstâncias em que lhe cabe viver e seja qual for a situação no além. O homem é o verdadeiro artífice de sua própria felicidade ou infelicidade.

7 A revolução da "não-violência"

Muitíssimo se discutiu sobre as razões que levaram Sócrates à condenação. Do ponto de vista jurídico, está claro que os crimes que lhe foram imputados procediam. Ele "não acreditava nos deuses da cidade" porque acreditava num Deus superior, e "corrompia os jovens" porque lhes ensinava essa doutrina. Entretanto, depois de se ter defendido corajosamente no tribunal, tentando demonstrar que estava com a verdade, mas não tendo conseguido convencer os juízes, aceitou a condenação e recusou-se a fugir do cárcere, apesar dos amigos terem organizado tudo para a sua fuga. Suas motivações eram exemplares: a fuga teria significado violação do veredito e, portanto, violação da lei. A verdadeira arma de que o homem dispõe é a sua razão e, portanto, a *persuasão*. Se, fazendo uso da razão, o homem não consegue alcançar seus objetivos com a persuasão, então deve conformar-se, porque, como tal, a violência é coisa ímpia. Platão põe na boca de Sócrates: "Não se deve desertar, nem retirar-se, nem abandonar o posto, mas sim, na guerra, no tribunal e em qualquer lugar, é preciso fazer aquilo que a pátria e a cidade ordenam, ou então *persuadi-las* em que consiste a justiça, ao passo que *fazer uso da violência é coisa ímpia*". E Xenofonte escreve: "Preferiu morrer, permanecendo fiel à lei, *a viver, violando-a*".

Ao dotar Atenas de leis, Sólon já proclamara em alta voz: "Não quero valer-me da violência da tirania", mas sim da justiça. Mas a posição assumida por Sócrates foi ainda mais importante. Com ele, além de ser explicitamente teorizada, a concepção da revolução da não-violência foi demonstrada até com a própria morte, sendo desse modo transformada em "conquista para sempre". Também Martin Luther King, o líder negro norte-americano da revolução não-violenta, evocava princípios socráticos, além dos princípios cristãos.

8 A teologia socrática

E qual era a concepção de Deus que Sócrates ensinava, a ponto de oferecer a seus inimigos o pretexto para condená-lo à morte, já que era contrária aos "deuses em que a cidade acreditava"? Era a concepção indiretamente preparada pelos filósofos naturalistas, culminando no pensamento de Anaxágoras e de Diógenes de Apolônia: o Deus-inteligência ordenadora. Sócrates, porém, desliga essa concepção dos pressupostos próprios desses filósofos (sobretudo de Diógenes), "des-fisicizando-a" e deslocando-a para um plano o mais possível afastado dos pressupostos próprios da "filosofia da natureza" anterior.

Sobre esse tema, pouco sabemos por Platão, ao passo que Xenofonte nos informa amplamente. Eis o raciocínio registrado nos *Memorabilia*, que constitui a primeira prova racional da existência de Deus que chegou até nós e que constituirá a base de todas as provas posteriores.

a) Aquilo que não é simples obra do acaso, mas constituído para alcançar um objetivo e um *fim*, pressupõe uma inteligência que o produziu por razões evidentes. Ademais, observando particularmente o homem, notamos que cada um e todos os seus órgãos estão constituídos de tal modo que não podem ser absolutamente explicáveis como obra do acaso, mas apenas como obra de uma inteligência que idealizou expressamente essa constituição.

b) Contra esse argumento, poder-se-ia objetar que, ao contrário dos artífices terrenos, que podem ser vistos ao lado de suas obras, essa Inteligência *não se vê*. Todavia — observa Sócrates — tal objeção não se



Sócrates foi condenado à morte em 399 a.C., por "impiedade".
Por trás das acusações apresentadas escondiam-se ressentimentos de vários tipos e manobras políticas, como nos diz Platão na Apologia de Sócrates *e no prólogo do* Eutífron.
Acima, "A morte de Sócrates", óleo sobre tela de Ch. A. Dufresnoy (1611-1668).

sustenta, porque nossa alma (= inteligência) também não se vê e, mesmo assim, ninguém ousa afirmar que, pelo fato de a alma (= inteligência) não ser vista, também não existe, e que fazemos ao acaso (= sem inteligência) tudo o que fazemos.

c) Por fim, segundo Sócrates, é possível estabelecer, com base nos privilégios que o homem tem em relação a todos os outros seres (como, por exemplo, a estrutura física mais perfeita e, sobretudo, a posse de alma e de inteligência), que o artífice divino cuidou do homem de modo inteiramente particular.

Como se vê, o argumento gira em torno deste núcleo central: o mundo e o homem são constituídos de tal modo (ordem, finalidade) que apenas uma causa adequada (ordenadora, finalizante e, portanto, inteligente) pode explicá-los. E, com sua ironia, Sócrates lembrava àqueles que rejeitavam esse raciocínio que nós possuímos parte de todos os elementos que estão presentes em grandes massas no universo, coisa que ninguém ousa negar; como então poderíamos pretender que nós, homens, nos assenhoreássemos de toda a inteligência que existe, não podendo haver nenhuma outra inteligência fora de nós? É evidente a incongruência lógica dessa pretensão.

O Deus de Sócrates, portanto, é a inteligência que conhece todas as coisas sem exceção, e é atividade ordenadora e Providência. É uma Providência, porém, que se ocupa do mundo e dos homens em geral, como também do homem virtuoso em particular (para a mentalidade antiga, o semelhante tem comunhão com o semelhante, razão pela qual Deus tem comunhão estrutural com o bom), mas não do homem individualmente enquanto tal (e menos ainda do homem mau). Somente no pensamento cristão é que

surgiria uma Providência que se ocupa com o *indivíduo* enquanto tal.

9 O "daimónion" socrático

Entre as acusações contra Sócrates estava também a de que era culpado "de introduzir novos *daimónia*", novas entidades divinas. Na *Apologia* Sócrates diz, a propósito da questão: "A razão (...) é aquela que muitas vezes e em diversas circunstâncias ouvistes dizer, ou seja, que em mim se verifica *algo de divino e demoníaco,* precisamente aquilo que Melito (o acusador), jocosamente, escreveu no seu ato de acusação: é como uma voz que se faz ouvir dentro de mim desde quando era menino e que, quando se faz ouvir, sempre me impede de fazer aquilo que estou a ponto de fazer, mas que nunca me exorta a fazer."

O *daimónion* socrático era, portanto, "uma voz divina" que lhe *vetava* determinadas coisas: ele o interpretava como espécie de sortilégio, que o salvou várias vezes dos perigos ou de experiências negativas.

Os estudiosos ficaram muito perplexos diante desse *daimónion,* e as exegeses que dele foram propostas são as mais díspares. Alguns pensaram que Sócrates estivesse ironizando, outros falaram de voz da consciência, outros do sentimento que perpassa o gênio. E até se poderia incomodar a psiquiatria para entender a "voz divina" como fato patológico ou então interpelar as categorias da psicanálise. Mas é claro que, assim fazendo, caímos no arbítrio.

Se quisermos nos limitar aos fatos, devemos dizer o que segue.

Em primeiro lugar, deve-se destacar que o *daimónion* nada tem a ver com o campo das verdades filosóficas. Com efeito, a "voz divina" interior não revela em absoluto a Sócrates a "sabedoria humana" de que ele é portador, nem qualquer das propostas gerais ou particulares de sua ética. Para Sócrates, os princípios filosóficos extraem sua validade do *logos* e não da revelação divina.

Em segundo lugar, Sócrates não relacionou com o *daimónion* nem mesmo sua opção moral de fundo, que, no entanto, considera provir de uma ordem divina. O *daimónion* não lhe "ordenava", mas lhe "vetava".

Excluídos os campos da filosofia e da opção ética de fundo, resta apenas *o campo dos eventos e ações particulares.* É exatamente a esse campo que se referem todos os textos à disposição sobre o *daimónion* socrático. Trata-se, portanto, de um fato que diz respeito ao *indivíduo* Sócrates e aos *acontecimentos particulares* de sua existência: era um "sinal" que, como dissemos, o impedia de fazer coisas particulares que lhe teriam acarretado prejuízos. A coisa da qual o afastou mais firmemente foi a participação ativa na vida política.

Em suma, o *daimónion* é algo que diz respeito à personalidade excepcional de Sócrates, devendo ser posto no mesmo plano de certos momentos de concentração muito intensa, bastante próximos aos arrebatamentos de êxtase em que Sócrates mergulhava algumas vezes e que duravam longamente, coisa da qual nossas fontes falam expressamente. Portanto, o *daimónion* não deve ser relacionado com o pensamento e a filosofia de Sócrates: ele próprio manteve as duas coisas distintas e separadas — e o mesmo deve fazer o intérprete.

10 O método dialético de Sócrates e sua finalidade

O método e a dialética de Sócrates também estão ligados à sua descoberta da essência do homem como *psyché,* porque tendem de modo consciente a despojar a alma da ilusão do saber, curando-a dessa maneira a fim de torná-la idônea a acolher a verdade. Assim, as finalidades do método socrático são fundamentalmente de natureza ética e educativa, e apenas secundária e mediatamente de natureza lógica e gnosiológica.

Em suma: dialogar com Sócrates levava a um "exame da alma" e a uma prestação de contas da própria vida, ou seja, a um "exame moral", como bem destacavam seus contemporâneos. Podemos ler em um testemunho platônico: "Quem quer que esteja próximo de Sócrates e em contato com ele para raciocinar, qualquer que seja o assunto tratado, é arrastado pelas espirais do discurso e inevitavelmente forçado a seguir adiante, até ver-se prestando contas de si mesmo, dizendo inclusive de que modo vive e de que modo viveu. E, uma vez que se viu assim, Sócrates não mais o deixa".

E precisamente a esse "prestar contas da própria vida", que era o fim específico do método dialético, é que Sócrates atribui a verdadeira razão que lhe custou a vida: para muitos, calar Sócrates pela morte significava libertar-se de ter que "desnudar a própria alma". Mas o processo posto em movimento por Sócrates já se tornara irreversível. A supressão física de sua pessoa não podia mais, de modo algum, deter esse processo.

E agora que estabelecemos a finalidade do "método" socrático, devemos identificar sua estrutura.

A dialética de Sócrates coincide com o seu próprio dialogar (*dia-logos*), que consta de dois momentos essenciais: a "refutação" e a "maiêutica". Ao fazê-lo, Sócrates valia-se da máscara do "não saber" e da temida arma da "ironia". Cada um desses pontos deve ser adequadamente compreendido.

11 O "não saber" socrático

Os Sofistas mais famosos relacionavam-se com os ouvintes na soberba atitude de quem sabe tudo. Sócrates, ao contrário, colocava-se diante dos interlocutores na atitude de quem não sabe e de quem tem tudo a aprender.

Todavia, cometeram-se muitos equívocos em relação a esse "não saber" socrático, a ponto de se ver nele o início do ceticismo. Na realidade, ele pretendia ser uma afirmação de ruptura:

a) em relação ao saber dos Naturalistas, que se revelara vão;

b) em relação ao saber dos Sofistas, que logo se revelara mera presunção;

c) em relação ao saber dos políticos e dos cultores das várias artes, que quase sempre se revelava inconsistente e acrítico.

Há mais, porém. O significado da afirmação do não-saber socrático pode ser avaliado mais exatamente se, além de relacioná-lo com o saber dos homens, o relacionarmos também com o saber de Deus. Como veremos, para Sócrates Deus é onisciente, e seu conhecimento estende-se do universo ao homem, sem qualquer espécie de restrição. Ora, é precisamente quando comparado com a estatura desse saber divino que o saber humano mostra-se em toda a sua fragilidade e pequenez. E, nessa ótica, não apenas aquele saber ilusório de que falamos, mas também *a própria sabedoria humana socrática revela-se um não-saber.*

De resto, na *Apologia*, interpretando a sentença do Oráculo de Delfos, segundo o qual ninguém era mais sábio do que Sócrates, o próprio Sócrates explicita esse conceito: "Unicamente Deus é sábio. E é isso o que ele quer significar em seu oráculo: a sabedoria do homem pouco ou nada vale. Considerando Sócrates como sábio, não quer se referir, creio eu, propriamente a mim, Sócrates, mas somente usar o meu nome como um exemplo. É quase como se houvesse querido dizer: 'Homens, é sapientíssimo dentre vós aquele que, como Sócrates, tiver reconhecido que, na verdade, sua sabedoria não tem valor.' "

A contraposição entre "saber divino" e "saber humano" era uma das antíteses muito caras a toda a sabedoria proveniente da Grécia e que Sócrates, portanto, volta a reafirmar.

Por fim, devemos salientar o poderoso efeito irônico de benéfico abalo que o princípio do não-saber provocava nas relações com o interlocutor: provocava o atrito do qual brotava a centelha do diálogo. Texto 1

12 A ironia socrática

A ironia é a característica peculiar da dialética socrática, não apenas do ponto de vista formal, mas também do ponto de vista substancial. Em geral, ironia significa "simulação". Em nosso caso específico, indica o jogo brincalhão, múltiplo e variado das ficções e dos estratagemas realizados por Sócrates para levar o interlocutor a dar conta de si mesmo.

Em suma: a brincadeira está sempre em função de um objetivo sério e, portanto, é sempre *metódica.*

Note-se que, às vezes, em suas simulações irônicas, Sócrates fingia até mesmo acolher como próprios os métodos do interlocutor, especialmente quando este era homem de cultura, particularmente um filósofo, e brincava de engrandecê-los até o limite da caricatura, para derrubá-los com a mesma lógica que lhes era própria e amarrá-los na contradição.

Todavia, sob as várias máscaras que Sócrates seguidamente assumia, eram sem-

pre visíveis os traços da máscara essencial, a do não-saber e da ignorância, de que falamos: podemos até dizer que, no fundo, as máscaras policromáticas da ironia socrática eram variantes da máscara principal, as quais, com hábil e multiforme jogo de dissolvências, no fim das contas sempre revelavam a principal.

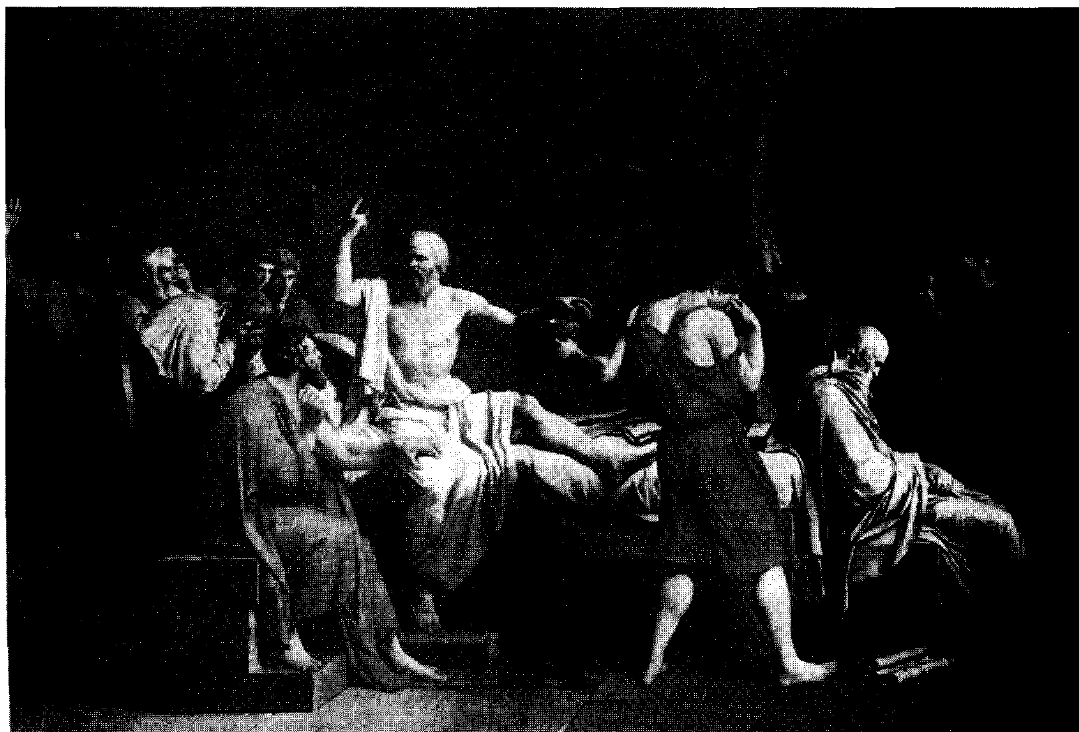
Restam ainda por esclarecer os dois momentos da "refutação" e da "maiêutica", que são os momentos constitutivos estruturais da dialética.

13 A "refutação" e a "maiêutica" socráticas

A "refutação" (*élenchos*) constituía, em certo sentido, a *pars destruens* do método, ou seja, o momento em que Sócrates levava o interlocutor a reconhecer sua própria ignorância. Primeiro, ele forçava uma definição do assunto sobre o qual a investigação versava; depois, escavava de vários modos a definição fornecida, explicitava e destacava as carências e contradições que implicava; então, exortava o interlocutor a tentar nova definição, criticando-a e refutando-a com o mesmo procedimento; e assim continuava procedendo, até o momento em que o interlocutor se declarava ignorante.

É evidente que a discussão provocava irritação ou reações ainda piores nos sabichões e nos medíocres. Nos melhores, porém, a refutação provocava efeito de purificação das falsas certezas, ou seja, um efeito de purificação da ignorância, a tal ponto que Platão podia escrever a respeito: "(...) Por todas essas coisas, (...) devemos afirmar que a refutação é a maior, a fundamental purificação. E quem dela não se beneficiou, mesmo tratando-se do Grande Rei, não pode ser pensado senão como impuro das mais graves impurezas, privado de educação e até mesmo feio, precisamente naquelas coisas em relação às quais conviria que fosse purificado e belo no máximo grau, alguém que verdadeiramente quisesse ser homem feliz."

E, assim, passamos ao segundo momento do método dialético. Para Sócrates, a alma pode alcançar a verdade apenas "se dela estiver grávida". Com efeito, como vimos, ele se professava ignorante e, portanto, negava firmemente estar em condições de transmitir um saber aos outros ou, pelo



"A morte de Sócrates", numa célebre pintura de J. L. David (1748-1825).

menos, um saber constituído por determinados conteúdos. Mas, da mesma forma que a mulher que está grávida no corpo tem necessidade da parteira para dar à luz, também o discípulo que tem a alma grávida de verdade tem necessidade de uma espécie de *arte obstétrica espiritual*, que ajude essa verdade a vir à luz, e essa é exatamente a "maiêutica" socrática. Texto 2

14 Sócrates e a fundação da lógica

Durante muito tempo, considerou-se que Sócrates, com seu método, descobrira os princípios fundamentais da lógica do Ocidente, ou seja, *o conceito, a indução e a técnica do raciocínio*. Hoje, entretanto, os estudiosos mostram-se muito mais cautelosos. Sócrates pôs em movimento o processo que levaria à descoberta da lógica, contribuindo de modo determinante para essa descoberta, mas ele próprio não a alcançou de modo reflexo e sistemático.

A pergunta "o que é?", com que Sócrates martelava seus interlocutores, como hoje se vai reconhecendo sempre mais no plano dos estudos especializados, não implicava já um ganho do conceito universal com todas as implicações lógicas que este pressupõe. Efetivamente, com sua pergunta, ele queria pôr em movimento todo o processo irônico-maiêutico, sem querer em absoluto chegar a definições lógicas. Sócrates abriu o caminho que deveria levar à descoberta do conceito e da definição e, antes ainda, à descoberta da essência platônica, e exerceu também notável impulso nessa direção, mas não estabeleceu a estrutura do conceito e da definição, visto que lhe faltavam muitos dos instrumentos necessários para esse objetivo, e estes, como dissemos, foram descobertas posteriores (platônicas e aristotélicas).

A mesma observação vale a propósito da indução, que Sócrates, sem dúvida, aplicou amplamente, com o seu constante levar o interlocutor do caso particular à noção geral, valendo-se sobretudo de exemplos e analogias, mas que não identificou em nível teorético e, portanto, não teorizou de modo reflexo. De resto, a expressão "raciocínio indutivo" não só não é socrática, mas, propriamente, nem mesmo platônica: ela é tipicamente aristotélica, pressupondo todas as aquisições dos *Analíticos*.

Em conclusão, Sócrates foi de um formidável engenho lógico, mas, em primeira pessoa, não chegou a elaborar uma lógica em nível técnico. Em sua dialética encontramos os germes de futuras descobertas lógicas importantes, mas não descobertas lógicas enquanto tais, conscientemente formuladas e tecnicamente elaboradas.

E assim se explicam os motivos pelos quais as diferentes Escolas socráticas encaminharam-se para direções tão diversas: alguns seguidores concentraram-se exclusivamente nas finalidades éticas, desprezando as implicações lógicas; outros, como Platão, desenvolveram exatamente as implicações lógicas e ontológicas; já outros escavaram no aspecto dialético até mesmo as nervuras erísticas, como veremos.

15 Conclusões sobre Sócrates

O discurso de Sócrates trouxe uma série de aquisições e novidades, mas também deixou em aberto uma série de problemas.

Em primeiro lugar, seu discurso sobre a alma, que se limitava a determinar a obra e a função da própria alma (a alma é aquilo pelo qual nós somos bons ou maus), exigia uma série de aprofundamentos: se ela se serve do corpo e o domina, isso quer dizer que *é outra coisa que não o corpo*, ou seja, distingue-se dele ontologicamente. Sendo assim, o que é? Qual é o seu "ser"? Qual a sua diferença em relação ao corpo?

Análogo discurso deve ser feito em relação a Deus. Sócrates conseguiu "desfisicizá-lo": o seu Deus é bem mais puro do que o ar-pensamento de Diógenes de Apolônia e, em geral, coloca-se decididamente acima do horizonte dos Físicos. Mas o que é essa Divina Inteligência? Em que se distingue dos elementos físicos?

Também a ilimitada confiança socrática no saber, no *logos* em geral (e não no seu conteúdo particular), foi duramente abalada pelo êxito problemático da maiêutica. Em última análise, o *logos* socrático não está em condições de fazer qualquer alma parir, mas apenas as almas grávidas. Trata-se de uma confissão cheia de múltiplas implicações, que Sócrates, porém, não sabe e não pode explicitar: o *logos* e o instrumento

dialógico que se funda inteiramente no *logos* não bastam para produzir ou, pelo menos, para fazer com que a verdade seja reconhecida e para fazer com que se viva na verdade. Muitos voltaram as costas para o *logos* socrático: porque não estavam "grávidos", diz o filósofo. Mas então *quem fecunda* a alma, *quem a torna grávida*? É uma pergunta que Sócrates não se colocou e à qual, com certeza, não teria podido responder. Olhando bem, o cerne dessa dificuldade é o mesmo apresentado pelo comportamento do homem que "vê e conhece o melhor" mas, no entanto, "faz o pior". E se, posta dessa forma, Sócrates acreditou contornar a dificuldade com seu intelectualismo, posta de outra forma ele não soube contorná-la, eludindo-a com a imagem da "gravidez", belíssima, mas que nada resolve. Uma última aporia esclarecerá ainda melhor a forte tensão interna do pensamento de Sócrates. Nosso filósofo apresentou sua mensagem *aos atenienses*, parecendo de certa forma fechá-la nos estreitos limites de uma cidade. Sua mensagem não foi por ele apresentada expressamente como mensagem para toda a Grécia e para toda a humanidade. Evidentemente, condicionado pela situação sociopolítica, parece que não se deu conta de que aquela mensagem ia muito além dos muros de Atenas, valendo para o mundo inteiro.

Ao identificar na alma a essência do homem, no conhecimento a verdadeira virtude e no autodomínio e na liberdade interior os princípios cardeais da ética, Sócrates levava à proclamação da *autonomia do indivíduo enquanto tal*. Contudo, apenas os Socráticos menores extrairão em parte essa dedução, e só os filósofos da era helenística lhe darão uma formulação explícita.

Sócrates poderia ser chamado de "Hermas bifacial": de um lado, seu não-saber parece indicar a negação da ciência, do outro parece ser via de acesso a uma autêntica ciência superior; de um lado, sua mensagem pode ser lida como simples exortação moral, do outro lado como abertura para as descobertas platônicas da metafísica; de um lado, sua dialética pode parecer até mesmo sofística e erística, do outro como fundação da lógica científica; de um lado, sua mensagem parece circunscrita aos muros da *pólis* ateniense, do outro se abre ao mundo inteiro, em dimensões cosmopolitas.

Com efeito, os Socráticos menores pegaram uma das faces de Hermas e Platão a face oposta, como veremos nas páginas seguintes.

Todo o Ocidente é devedor da mensagem geral de Sócrates. Textos 3 4

II. Os Socráticos menores

• Os Socráticos menores (sécs. V-IV a.C.) atingiram da mensagem de Sócrates às vezes alguns conceitos éticos, outras alguns elementos lógico-dialéticos, desenvolvendo de modo original os primeiros (mas com certa superficialidade), e em parte também os segundos (mas também caindo na erística).

Foram todos discípulos diretos de Sócrates, e são chamados "menores", porque entenderam, ou desenvolveram de modo parcial, e freqüentemente imperfeito, seu pensamento.

1) Antístenes, fundador da Escola Cínica, desenvolveu os temas éticos da liberdade e do autodomínio; em lógica elaborou uma teoria particular, que negava a possibilidade de definir as coisas simples.

Os Cínicos, os Cirenaicos, os Megáricos e a Escola de Élida
→ § 1-6

2) Aristipo, fundador da Escola Cirenaica, afastou-se não pouco de Sócrates, e identificou no prazer o sumo bem.

3) Euclides, iniciador da Escola Megárica, assumindo também alguns princípios da Escola de Eléia, identificou o Bem com o Uno, e desenvolveu em sentido erístico a técnica lógico-refutatória de Sócrates.

4) Fédon, fundador da Escola de Élida, retomou tanto o aspecto lógico-dialético como o ético do mestre, mas sem desenvolvimentos de particular importância.

1 O círculo dos Socráticos

Platão põe na boca de Sócrates a profecia de que, depois de sua morte, os atenienses não teriam mais de se haver com um filósofo apenas, pedindo-lhes contas de suas vidas, mas sim com muitos filósofos, com todos os seus discípulos, que até aquele momento ele havia retido.

Em sua *Vidas dos filósofos,* Diógenes Laércio, dentre todos os amigos de Sócrates, aponta sete como os mais representativos e ilustres: Xenofonte, Ésquines, Antístenes, Aristipo, Euclides, Fédon e o maior de todos, Platão. Excetuando-se Xenofonte e Ésquines, que não tiveram habilidade propriamente filosófica (o primeiro foi predominantemente historiador, o segundo, literato), os outros cinco foram fundadores de Escolas filosóficas.

São muito diversos o sentido e a dimensão de cada uma dessas Escolas, como também diversos são os resultados que alcançaram. Entretanto, cada um de seus fundadores devia sentir-se um autêntico (quando não o único autêntico) herdeiro de Sócrates. Naturalmente, deixaremos de lado Xenofonte e Ésquines de Esfeto, que, como dissemos, não foram propriamente filósofos, interessando mais à história e à literatura do que à história da filosofia. Estudaremos, contudo, logo a seguir, Antístenes, Aristipo, Euclides, Fédon e suas Escolas, que veremos ser, por muitas razões, Escolas socráticas "menores". Já a Platão dedicaremos todo um longo capítulo, devido aos grandes resultados de sua especulação.

De resto, os antigos já haviam diferenciado claramente Platão dos demais discípulos de Sócrates, narrando esta belíssima fábula: "Conta-se que Sócrates sonhou que tinha sobre os joelhos um pequeno cisne, que logo criou asas e levantou vôo, cantando docemente. No dia seguinte, quando Platão se apresentou a ele como aluno, Sócrates disse-lhe que o pequeno cisne era justamente ele."

2 Antístenes e o prelúdio do Cinismo

A figura de maior relevo entre os Socráticos menores foi Antístenes, que viveu na passagem entre os sécs. V e IV a.C., filho de pai ateniense e mãe trácia. Freqüentou inicialmente os Sofistas, tornando-se discípulo de Sócrates apenas em idade um tanto

avançada. Das numerosas obras que lhe são atribuídas, apenas alguns fragmentos chegaram até nós.

Antístenes destacou sobretudo a extraordinária capacidade prático-moral de Sócrates, como a capacidade de bastar-se a si mesmo, a capacidade de autodomínio, a força de ânimo, a capacidade de suportar o cansaço. Limitou ao mínimo indispensável os aspectos doutrinários, opondo-se duramente ao desenvolvimento lógico-metafísico que Platão imprimira ao Socratismo.

A lógica de Antístenes, portanto, revela-se um tanto redutiva. Segundo nosso filósofo, não existe uma definição das coisas simples: nós as conhecemos com a percepção e as descrevemos por meio de analogias. No que se refere às coisas complexas, sua definição mais não é que a descrição dos elementos simples de que são constituídas. A instrução deve concentrar-se na "busca dos nomes", isto é, no conhecimento lingüístico. De cada coisa só é possível afirmar o nome que lhe é próprio (por exemplo, o homem é "homem") e, portanto, só se pode formular juízos tautológicos (afirmar o idêntico pelo idêntico).

Antístenes fundou sua Escola no ginásio de Cinosarge (= "cão ágil"), de onde talvez a Escola tenha tomado o nome com que ficou conhecida. Outras fontes relatam que Antístenes era denominado "cão puro". Diógenes de Sínope, ao qual o Cinismo deve o seu florescimento máximo, denominou-se "Diógenes, o cão". Mas a esse assunto voltaremos adiante, quando daremos mais indicações sobre a natureza e o significado do "Cinismo".

3 Aristipo e a Escola Cirenaica

Aristipo nasceu em Cirene e viveu das últimas décadas do séc. V até a primeira metade do séc. IV a.C. Viajou para Atenas a fim de aprender com Sócrates. Mas a vida agitada e rica que levara em Cirene, e os hábitos contraídos antes de encontrar Sócrates, condicionaram sua aceitação da mensagem socrática.

Em primeiro lugar, fixou-se nele a convicção de que o bem-estar físico seria o bem supremo, a ponto de chegar a considerar o prazer como o principal movente da vida.

Em segundo lugar, também pelas mesmas razões, Aristipo assumiu em relação ao dinheiro posicionamento que, para um socrático, era absolutamente abusado: com efeito, chegou a cobrar suas lições, exatamente como faziam os Sofistas, a ponto de os antigos chamarem-no simplesmente de "Sofista".

Com base nos testemunhos que chegaram até nós, é difícil, para não dizer impossível, distinguir o pensamento de Aristipo do de seus sucessores imediatos. Sua filha Arete recebeu em Cirene a herança espiritual paterna e a passou ao filho, a quem deu o mesmo nome do avô (o qual, assim, passou a ser denominado Aristipo o Jovem). É provável que o núcleo essencial da doutrina cirenaica tenha sido fixado justamente pela tríade Aristipo-Arete-Aristipo o Jovem. Posteriormente a Escola dividiu-se em diversas correntes de escasso relevo, chefiadas por Aniceris, Egésia (apelidado de "o persuasor de morte") e Teodoro (chamado o "ateu").

4 Euclides e a Escola de Mégara

Euclides nasceu em Mégara, onde fundou a Escola que recebeu o nome da cidade. Conjecturalmente, os estudiosos consideram que sua vida transcorreu entre 435 a 365 a.C. Sua ligação a Sócrates foi muito grande. Com efeito, conta-se que, quando se deterioraram as relações entre Mégara e Atenas, os atenienses decretaram a pena de morte para os megarenses que entrassem na cidade; apesar disso, Euclides continuou a freqüentar regularmente Atenas, entrando durante a noite na cidade disfarçado com roupas femininas.

Euclides movia-se entre o Socratismo e o Eleatismo, como revelam claramente nossas escassas fontes. Para ele o Bem é Inteligência, Sabedoria e Deus, como Sócrates afirmava, mas sustenta também que o Bem é o Uno, concebendo-o com as características eleáticas da absoluta identidade e igualdade de si consigo mesmo.

Euclides e os megarenses posteriores deram amplo espaço à erística e à dialética, a ponto de chegarem a ser chamados de Erísticos e Dialéticos. Como já vimos, eles se

embebiam nos Eleáticos; mas, a bem da verdade, deve-se dizer que o próprio Sócrates prestava-se amplamente a ser utilizado nesse sentido. Provavelmente Euclides atribuiu caráter de purificação ética à dialética, como Sócrates. À medida que a dialética destrói as falsas opiniões dos adversários, ela purifica do erro e da infelicidade que se segue ao erro.

Os sucessores de Euclides, particularmente Eubúlides, Alexino, Diodoro Cronos e Estilpão, adquiriram fama sobretudo por suas afiadíssimas armas dialéticas, que freqüentemente usavam em jogos fúteis de virtuosismo erístico.

5 Fédon e a Escola de Élida

Pelo menos a julgar pelo pouco que nos foi legado sobre ele, Fédon foi o menos original dos Socráticos menores (a ele, no entanto, Platão dedicou o seu mais belo diálogo). Diz sobre ele Diógenes Laércio: "Fédon de Élida, dos Eupátridas, foi capturado quando da queda de sua pátria, sendo obrigado a permanecer em uma casa de transgressores. Mas, fechando a porta, conseguiu fazer contato com Sócrates. Por fim, estimulados por Sócrates, Alcibíades, Críton e seus amigos o resgataram. A partir daí ficou livre, dedicando-se à filosofia." Escreveu diálogos, entre os quais *Zópiro* e *Simão,* que se perderam. Depois da morte de Sócrates, fundou uma Escola em sua cidade natal, Élida. Os testemunhos indicam bastante claramente que ele seguiu duas direções em sua especulação: a erístico-dialética e a ética, destacando-se sobretudo nesta última.

A Escola de Élida teve breve duração. A Fédon sucedeu Plisteno, nativo da mesma cidade. Mas, uma geração mais tarde, Menedemo, proveniente da Escola do megarense Estilpão, recebeu a herança da Escola de Élida e mudou-a para Erétria, imprimindo-lhe, juntamente com Asclepíades de Fliunte, uma direção análoga à da Escola Megarense, privilegiando decididamente a orientação erístico-dialética, mas sem apresentar qualquer contribuição de destaque.

6 Conclusões sobre os Socráticos menores

Tudo o que dissemos sobre os Socráticos faz compreender como as várias qualificações que se lhes deram, de "menores", de "semi-socráticos" ou de "Socráticos unilaterais", são bastante adequadas. Alguns estudiosos tentaram refutá-las, mas erroneamente.

Eles são qualificáveis de "menores" se considerarmos os resultados a que chegaram, comparados com os de Platão, que são inegavelmente muito mais significativos, como a exposição sobre Platão o demonstrará.

Eles são qualificáveis de "semi-socráticos" porque os Cínicos e os Cirenaicos permanecem meio Sofistas, e os Megarenses, meio Eleáticos. Ademais, não realizam entre Sócrates e as outras fontes de inspiração uma verdadeira mediação sintética, mas permanecem oscilantes, porque não sabem dar ao seu discurso um fundamento novo.

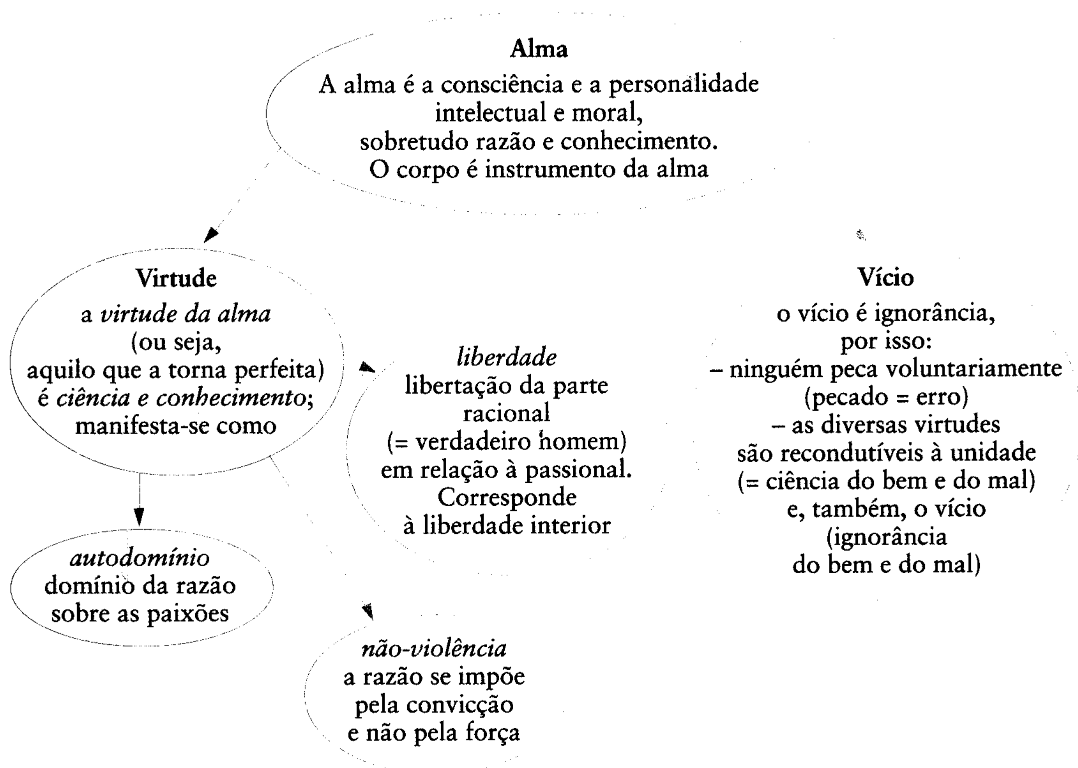
São qualificáveis de "Socráticos unilaterais" porque, em seu prisma, filtram um único raio, por assim dizer, da luz que se desprende de Sócrates, ou seja, exaltam único aspecto da doutrina ou da figura do mestre em prejuízo dos outros e, portanto, fatalmente o deformam.

Além disso, devemos destacar que nos Socráticos menores "a influência do Oriente, até então sempre contrabalançada no espírito grego pela tendência racionalista, afirma-se cruamente no pensamento de Antístenes, o filho da escrava trácia, e de Aristipo, o grego africano".

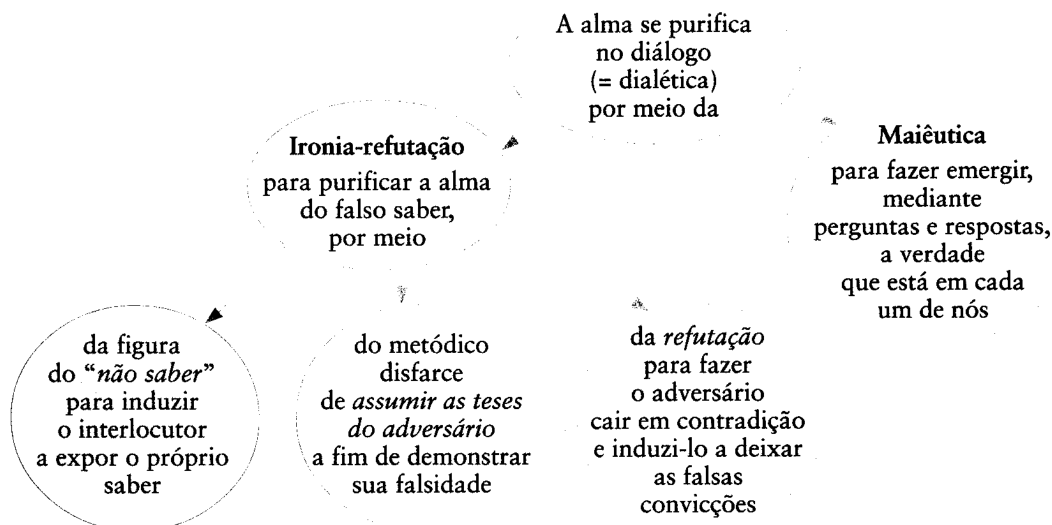
Por fim, devemos notar que os Socráticos menores antecipam *in nuce* posições que se desenvolverão na era helenística: os Cínicos são precursores dos estóicos, os Cirenaicos dos Epicuristas e, paradoxalmente, os Megarenses forneceram abundantes armas para os Céticos.

A descoberta teorética, que delineia os horizontes platônicos e à qual fizemos várias referências, é aquela à qual o próprio Platão, no *Fédon*, como veremos, denominou "segunda navegação". Trata-se da descoberta metafísica do supra-sensível: seria exatamente essa descoberta que, posta na base das intuições socráticas, iria fermentá-las, ampliá-las e enriquecê-las, levando-as a resultados de alcance filosófico e histórico absolutamente excepcional.

SÓCRATES
O HOMEM E SUA ALMA



A CURA DA ALMA



SÓCRATES

SÓCRATES COMO O "PARADIGMA" DO FILÓSOFO

O filósofo Von Humboldt diz que os homens grandes e extraordinários simbolizam uma idéia, que foi possível alcançar apenas porque a realizaram concretamente na sua vida. E a idéia de fundo que Sócrates simbolizou e realizou na sua vida é esta: é preciso despojar a alma, ou seja, submetê-la à justa prova, para podê-la curar, para tentar torná-la o mais possível melhor, a fim de que o homem possa se realizar no seu justo valor.

Tenhamos presente o fato de que para os gregos filosofar nunca é puro buscar abstrato, mas é um buscar o verdadeiro para descê-lo na realidade. *As idéias têm sentido apenas quando e à medida que se tornam vida. A verdade alcançada com o pensamento é justamente a que, inserida na vida, leva o homem ao seu fim* (télos)*, ou seja, à felicidade* (eudaimonía)*.*

Exatamente neste sentido podemos dizer que Sócrates personifica de modo perfeito o filósofo como os gregos o entendiam, isto é, como aquele que busca o verdadeiro e o torna substância da sua vida, conduzida com absoluta coerência, até a aceitação da condenação à morte.

Camus dizia: "Para que um pensamento mude o mundo, é preciso que mude a vida daquele que o exprime. Que mude como exemplo". E a vida de Sócrates foi de fato um "exemplo": exemplo-modelo por excelência, justamente como o vê e representa Platão na Apologia.

Todavia, o próprio Sócrates, de algum modo, tinha compreendido isso, e o diz com seu modo irônico: "O deus [Apolo] parece falar justamente de mim, e ao invés faz uso do meu nome, servindo-se de mim como exemplo (paradéigma)*".*

E a figura de Sócrates se impõe como "paradigma", obviamente, não em sentido metafísico abstrato, mas exatamente como encarnação existencial exemplar do modelo ideal do filósofo.

O "não saber" de Sócrates, o responso do oráculo de Delfos e seu significado

Um dos traços mais significativos do pensamento de Sócrates é a sua declaração sistemática de "não saber". Este "não saber" nada tem a ver com o ceticismo ou com o problematicismo de tipo moderno.

Em confronto com os Físicos, seu não saber queria ser a denúncia de uma tentativa que vai além das capacidades humanas. Em confronto com os Sofistas queria ser a denúncia da presunção de saber quase sem limites.

Na passagem da Apologia que citamos Sócrates toma até como objetivo polêmico os políticos, os poetas e os cultores das diversas artes. Salienta a inconsistência quase total de todas essas formas presumidas de "saber", derivante do fato de que os políticos, os poetas e os artesãos permaneceram o mais das vezes na superfície dos problemas, procederam por pura intuição ou disposição natural, ou creram saber tudo pelo fato de dominar uma arte particular. Ora, se estas são as formas de saber reconhecidas pelos homens como tais, o de Sócrates é, justamente, um não-saber, no sentido de que seu saber não se identifica com aquelas formas de saber.

Mas o significado da afirmação de não-saber se avalia exatamente apenas quando, além da ciência dos homens, nós o medimos também com a ciência divina. Ora, justamente quando comparado com o saber divino, o humano se mostra em toda a sua fragilidade e em toda a sua exigüidade, como a conclusão da passagem que citamos evidencia muito bem.

Em todo caso tenha-se presente o fato de que Sócrates deslocou inteiramente o eixo da busca filosófica da physis*, isto é, da natureza, para o homem e para os valores do homem. Isto ele próprio o admite, dizendo justamente no início da passagem que citamos possuir "certa sabedoria", e precisamente a "sabedoria humana", não só no sentido de sabedoria relativa, mas sobretudo de sabedoria que se refere ao homem e à qual o homem aspira. Nesta perspectiva deve ser lida a passagem que segue.*

1. A sabedoria humana de Sócrates

Ora, algum de vós poderia fazer esta consideração: "Mas então, Sócrates, qual é tua ocupação? De onde vieram estas calúnias contra ti? Certamente não porque não te ocupavas de nada de mais extraordinário que os outros apareceram estes comentários e uma fama tão grande. Não teriam aparecido caso não tivesses feito nada de diferente em relação aos outros. Dize-nos, portanto, o que é, para que não te julguemos de modo desconsiderado".

Quem sustenta isso me parece dizer o que é justo. E eu procurarei fazer-vos ver o que deu origem a esta má fama e a esta calúnia contra mim.

Portanto, ouvi-me! Talvez pareça a algum de vós que eu esteja brincando. Mas sabei bem: eu vos direi toda a verdade.

Eu, cidadãos atenienses, cheguei a esta fama apenas por causa de certa sabedoria.

Qual é esta sabedoria?

Aquela que, provavelmente, é uma sabedoria humana. Com efeito, desta provém o fato de que talvez eu seja mesmo sábio.

Ao contrário, aqueles de que há pouco eu falava, ou serão sábios de uma sabedoria superior em relação à humana, ou eu não sei o que dizer. Eu, certamente, não conheço essa sabedoria. E quem diz, ao invés, que eu a conheço, mente; e diz isso para caluniar-me.

2. O responso do oráculo de Delfos sobre a sabedoria de Sócrates

Agora não façais barulho, cidadãos atenienses, mesmo que vos pareça que eu diga grandes coisas. Com efeito, o que eu vos referirei não é um discurso meu, mas o atribuirei àquele que o disse, bem digno de confiança de vossa parte.

Da minha sabedoria, se de fato é sabedoria e qual for, eu vos trarei como testemunha o deus de Delfos.

Certamente conheceis Querefontes. Este foi meu amigo desde a juventude e foi amigo de vosso partido popular, e neste último exílio foi para o exílio convosco e convosco retornou. E sabeis também que tipo era Querefontes e como era decidido em tudo o que empreendia.

Pois bem, certo dia, indo a Delfos, teve a ousadia de interrogar o oráculo sobre isto.

Como disse, cidadãos ateninenses, não façais barulho.

Querefontes perguntou, de fato, se existia alguém mais sábio que eu.

A Pítia respondeu que mais sábio que eu não havia ninguém.

Dessas coisas vos testemunhará seu irmão que está aqui, uma vez que Querefontes morreu.

3. Para compreender o oráculo, Sócrates submete a exame os políticos

Agora estai atentos ao motivo pelo qual vos digo estas coisas. Com efeito, preparo-me para explicar de onde surgiu a calúnia.

Depois que ouvi o vaticínio, fiz as seguintes considerações: "O que diz o deus e ao que alude por enigma? Com efeito, tenho clara consciência, pelo que a mim se refere, de não ser sábio, nem muito nem pouco. Então o que pretende dizer o deus, afirmando que sou sapientíssimo? Certamente não diz mentira, porque isto, para ele, não é lícito".

E por muito tempo permaneci embaraçado sobre o que o deus pretendesse dizer. Em seguida, com fadiga empreendi uma pesquisa a este respeito do seguinte modo.

Fui até um daqueles que são considerados sábios, com a convicção de que apenas neste círculo, de algum modo, teria refutado o vaticínio e mostrado ao oráculo o que segue: "Este é mais sábio do que eu; tu, ao invés, afirmaste que sou eu".

Ora, enquanto eu examinava este homem — não é preciso que eu vos diga o nome dele; era um dos homens políticos, em relação ao qual, fazendo o meu exame e discutindo com ele, cheguei às seguintes impressões —, pareceu-me que tivesse fama de sábio junto a muitos outros homens e sobretudo que ele próprio se considerasse tal, mesmo que, na realidade, de fato não o fosse. E, portanto, procurei demonstrar-lhe que se julgava sábio, mas que na realidade não era.

Como conseqüência, tornei-me inimigo tanto dele quanto de muitos daqueles que estavam presentes. E enquanto ia embora, tirei então as conclusões que, em relação a este homem, eu era mais sábio. Dava-se o caso, com efeito, que nem um nem o outro de nós dois soubesse nada de bom nem de belo; mas ele estava convicto de saber enquanto não sabia, e eu, ao contrário, como não sabia, também não julgava saber.

De todo modo, pareceu-me ser mais sábio do que esse homem, ao menos nesta pequena coisa, ou seja, pelo fato de que aquilo que eu não sei, também não afirmo saber.

Imediatamente depois, fui até outro daqueles que eram considerados mais sábios do que aquele, e tive as mesmas impressões.

E também neste caso tornei-me inimigo tanto dele como de muitos outros.

4. Sócrates submete a exame também os poetas

Depois disso, continuei com ordem minhas pesquisas, percebendo, porém, com dor e medo, que me tornava odioso. Apesar disso parecia-me que fosse necessário ter em grandíssima consideração o oráculo do deus. Para tentar compreender o que o oráculo dizia, eu devia procurar todos os que pensam saber alguma coisa.

Pois bem, cidadãos atenienses — é preciso que lhes diga a verdade —, o que me aconteceu é o que segue. Os que tinham maior fama, continuando a minha pesquisa por causa do oráculo do deus, pareceram-me ser quase todos privados de sabedoria em grau supremo; e, ao contrário, outros que eram considerados de menor valor, eram homens que se encontravam mais perto da sabedoria.

Mas devo mostrar-vos minha vagabundagem e as fadigas que suportei, para que o dito do oráculo se tornasse irrefutável.

Depois de ter examinado os homens políticos me dirigi aos poetas, os que compõem tragédias e os que escrevem ditirambos e também os outros, na convicção de que neste círculo conseguiria verificar para além de qualquer dúvida o fato de que sou mais ignorante do que eles. Tomava seus poemas, os que me pareciam compostos do melhor modo e perguntava a eles o que pretendiam dizer, a fim de poder também eu aprender deles alguma coisa.

Envergonho-me de dizer-vos a verdade, cidadãos. Mas é preciso que a diga!

Todos os outros que estavam presentes, por assim dizer, falavam quase melhor do que eles sobre as coisas a respeito das quais eles tinham composto poesias.

Portanto, também dos poetas cheguei logo a conhecer isso, ou seja, que eles não por sabedoria compunham as coisas que compunham, mas por certo dom de natureza e porque eram inspirados por um deus, como os vates e os adivinhos. Também estes, com efeito, dizem muitas e belas coisas, mas não sabem nada do que dizem. Um fenômeno deste tipo pareceu-me ser também o que se refere aos poetas. E, ao mesmo tempo, percebi que os poetas, por causa de sua poesia, se consideravam os mais sábios dos homens também nas outras coisas em que não o eram.

Afastei-me, portanto, também destes, com a persuasão de valer mais pelo mesmo motivo pelo qual valia mais que os homens políticos.

5. Por último, Sócrates submete a exame também os artesãos

Concluindo, fui até os artesãos. Com efeito, eu estava perfeitamente consciente de não saber nada disto, para dizê-lo brevemente, enquanto estava convencido de que encontraria estes com conhecimentos de muitas e belas coisas.

Quanto a isso, não me enganei. De fato, eles tinham conhecimentos que eu não tinha e, em relação a mim, nisto eram mais sábios.

Todavia, cidadãos atenienses, pareceu-me que os poetas e vários artífices tinham o mesmo defeito. Com efeito, pelo motivo de saberem exercitar bem sua arte, cada um deles estava convencido de ser sapientíssimo também em outras coisas grandíssimas, e justamente este defeito punha em segundo plano a sabedoria que de fato possuíam.

Por isso, considerando o responso do oráculo, coloquei a mim mesmo a pergunta se teria aceito permanecer no estado em que me encontrava, ou seja, de ser nem sábio na sabedoria deles, nem ignorante na ignorância deles, ou de ter ambas as coisas que eles tinham.

A resposta que dei a mim e ao oráculo foi que, para mim, era melhor permanecer no estado em que me encontrava.

6. O significado do vaticínio: Sócrates é o mais sábio dos homens porque sabe que a sabedoria humana é um nada

De tal exame acurado, cidadãos atenienses, me provieram muitas inimizades, perigosíssimas e gravíssimas, a ponto de surgirem delas muitas calúnias, e também me coube tal reputação, ou seja, de ser sábio. Com efeito, a cada vez, todos os que estavam presentes pensavam que eu fosse sábio naquelas coisas sobre as quais refutava o outro.

Ao contrário, cidadãos, dá-se o caso que, na realidade, sábio é o deus e que seu oráculo quer dizer justamente isto, ou seja, que a sabedoria humana tem pouco ou nenhum valor.

E o deus parece falar justamente de mim, Sócrates, mas, ao contrário, faz uso do meu nome, servindo-se de mim como de exemplo, como se dissesse: "Homens, entre vós é sapientíssimo quem, como Sócrates, percebeu que, no que se refere a sua sabedoria, não vale nada".

Exatamente por isto também agora, dando voltas, procuro e pergunto, a partir daquilo que o deus disse, se posso julgar sábio algum dos cidadãos e dos estrangeiros. E, a partir do

momento que não me parece que seja tal, socorrendo o deus, demonstro que não existe um sábio.

7. Efeitos produzidos pelo exame realizado por Sócrates

E, justamente por causa deste meu empenho, não tive à minha disposição o tempo livre para fazer alguma das coisas da cidade que fosse digna de consideração nem de minhas coisas privadas. E me encontro em grave pobreza, por causa deste serviço que prestei ao deus.

Além disso, os jovens que me seguem por espontânea vontade, os jovens que mais que todos têm tempo livre e que são filhos dos mais ricos, alegram-se ao ouvir como estes homens são submetidos por mim a exame, e muitas vezes eles próprios me imitam e, portanto, procuram submeter a exame também outros. E então — creio — encontram grande número de homens que estão convictos de saber alguma coisa e que, ao contrário, sabem pouco ou nada.

Por conseguinte, os que são submetidos a exame por eles irritam-se contra mim e não com eles próprios, e afirmam que Sócrates é em sumo grau abominável e que corrompe os jovens. E quando alguém pergunta a eles o que Sócrates faz e o que ensina, nada têm a dizer e não o sabem. E para não dar a impressão de que não o sabem, dizem as coisas costumeiras que são ditas contra todos os filósofos, ou seja, que "faz pesquisas sobre as coisas que estão sob a terra", que "não crê na existência dos deuses" e que "torna mais forte o raciocínio mais fraco".

A verdade — parece-me — eles não quereriam dizê-la, ou seja, que é resultado evidente que eles têm a presunção de saber tudo e, ao contrário, não sabem nada.

E a partir do momento que — penso — são ambiciosos, violentos e numerosos, e falam de mim de modo firme e convincente, encheram completamente vossos ouvidos há tempo, caluniando-me gravemente.

Em base a isto, Meleto, Anito e Licão se lançaram contra mim: Meleto, indignado em nome dos poetas; Anito, em nome dos artistas e dos políticos; Licão, em nome dos oradores.

Portanto, como vos dizia desde o princípio, eu me maravilharia se fosse capaz de arrancar de vós esta calúnia em tão breve tempo, dado que cresceu tanto.

A verdade, cidadãos atenienses, é esta! E eu a digo a vós, sem vos esconder nada, nem muito nem pouco, e sem simulação. Todavia, estou quase certo de que por tais motivos sou odiado. Aqui está outra prova do fato de que digo a verdade e que justamente esta é a calúnia que me prejudica e tais são as causas. E se pesquisardes agora ou mais à frente, constatareis que é justamente assim.

Platão, *Apologia de Sócrates*.



2 O método de Sócrates: ironia-refutação e maiêutica

O método de Sócrates tem como marca de fundo a ironia, que indica o jogo múltiplo e variado de disfarces e ficções que ele utiliza para forçar o interlocutor a perceber a si mesmo em todos os sentidos.

Por trás das várias máscaras que ele pouco a pouco assumia eram sempre bem visíveis os traços da máscara principal do não saber e da ignorância. Poder-se-ia também dizer que, em certo sentido, as figuras policromas da ironia socrática são substancialmente variantes desta principal, e que com um multiforme jogo de dissolvências encabeçam esta. Era justamente isso que deixava furiosos muitos de seus interlocutores: a máscara da ignorância que Sócrates assumia era o meio mais eficaz para desmascarar o aparente saber dos outros e para revelar sua ignorância, ou seja, para refutá-los.

Para ilustrar o efeito que provocava este momento essencial do método socrático citamos a passagem do bonachão Eutifrônio, que comparava Sócrates ao Dédalo que faz girar todas as definições e não deixa que nenhuma permaneça firme.

Ao momento refutatório-irônico seguia o momento maiêutico.

Sócrates, professando-se ignorante, negava resolutamente estar em grau de comunicar um saber aos outros. Ele afirmava ter ao contrário outra capacidade que se assemelhava, no plano espiritual, à arte que sua mãe, obstetra, exercia. E esta é justamente a "maiêutica" de Sócrates.

A passagem do Teeteto *que citamos é esplêndida descrição em todos os particulares desta celebrada arte socrática e, por tal motivo, tornou-se famosíssima.*

1. O momento refutatório-irônico

EUTIFRÔNIO — Sócrates, não sei mais como dizer-te o que tenho em mente: qualquer definição que propomos nos gira, não sei como, sempre ao redor, e não quer permanecer firme no lugar em que a colocamos.

SÓCRATES — As definições que deste, Eutifrônio, parecem assemelhar-se às obras do meu progenitor Dédalo. E, caso eu formulasse e propusesse tais definições, talvez pudesses ridicularizar-me, como se, por causa do parentesco que tenho com ele, minhas obras feitas de palavras escapassem e não quisessem permanecer firmes no lugar em que as colocamos. Ora, ao contrário, as definições propostas são tuas. Por isso, esta imagem brincalhona não convém ao teu caso: com efeito, não querem permanecer firmes para ti, como tu próprio confessas.

EUTIFRÔNIO — Sócrates, parece-me, ao contrário, que a imagem brincalhona convenha muito bem às minhas definições: com efeito, este girar delas e não querer permanecer firmes no mesmo lugar, não sou eu que o produzo, e o Dédalo me parece que sejas exatamente tu, porque, por minha vontade, permaneceriam firmes assim.

SÓCRATES — Então, amigo, dá-se o caso de que eu tenha me tornado mais hábil na arte do meu antepassado, a tal ponto que, enquanto ele sabia tornar móveis apenas as próprias obras, eu, como parece, além das minhas, torno móveis também as dos outros. E, sem dúvida, o que de mais notável existe na minha arte é o fato de que sou hábil sem querer. Eu desejaria, de fato, que meus discursos permanecessem firmes, e que estivessem imóveis, muito mais do que desejaria as riquezas de Tântalo acrescentadas à habilidade de Dédalo.

Platão, *Eutifrônio*.

2. O momento maiêutico

SÓCRATES — É que tens as dores do parto, caro Teeteto, porque não estás vazio, mas grávido.

TEETETO — Não sei, Sócrates. Digo-te, porém, o que estou sentindo.

SÓCRATES — Mas então, ridículo rapaz, não ouviste dizer que sou filho de uma famosa e hábil parteira, Fenarete?

TEETETO — Já ouvi dizer isso.

SÓCRATES — E ouviste dizer que pratico a mesma arte?

TEETETO — De modo nenhum.

SÓCRATES — Então, saibas que é assim. Porém não o digas aos outros. Com efeito, amigo, mantive escondido que possuo esta arte: eles, não sabendo disso, não dizem isso de mim, e sim que eu sou um homem estranhíssimo e deixo em embaraço os outros. Ouviste dizer também isto?

TEETETO — Sim.

SÓCRATES — Digo-te, portanto, o motivo?

TEETETO — Sim, por favor.

SÓCRATES — Pensa bem em tudo o que se refere à condição das parteiras, e aprenderás mais facilmente o que quero dizer. Talvez sai-

bas, de fato, que nenhuma delas, enquanto ela própria está em grau de ser fecundada e de parir, serve como parteira para outras mulheres, mas o fazem aquelas que já não podem parir.

TEETETO — É exatamente assim.

SÓCRATES — O motivo disso, ao menos pelo que se diz, é Ártemis, porque, ela que é virgem, teve como destino a proteção do parto. A mulheres estéreis, portanto, não concedeu servir como parteiras, porque a natureza humana é demasiado frágil para adquirir uma arte relativa àquilo de que não tem experiência. Confiou essa tarefa, ao contrário, às mulheres que, pela idade, não estão mais em grau de parir, para honrar sua semelhança com ela.

TEETETO — É verossímil.

SÓCRATES — Pois bem, também isso é verossímil, ou melhor, inevitável, que as parteiras reconheçam, mais que as outras mulheres, as que estão grávidas e as que não estão?

TEETETO — Certamente.

SÓCRATES — E são sempre as parteiras que, fornecendo filtros mágicos e fazendo encantamentos, conseguem estimular as dores do parto e também mitigá-las, se quiserem, fazendo parturir as gestantes em dificuldade, e fazendo abortar, se lhes parecer oportuno, um feto imaturo?

TEETETO — É verdade.

SÓCRATES — Além disso, não notaste que são também habilíssimas mediadoras de núpcias, dado que sabem tudo sobre como reconhecer qual mulher com qual homem deva unir-se para gerar ótimos filhos?

TEETETO — Disso não tenho nenhum conhecimento.

SÓCRATES — Mas saibas que disso se vangloriam mais do que da sua habilidade em cortar o cordão umbilical. Com efeito, pensa: consideras que seja tarefa da mesma arte, ou de uma diferente, cuidar e recolher os frutos da terra e reconhecer em qual terra qual planta e qual semente devem ser colocadas?

TEETETO — Não de uma arte diferente, mas da mesma.

SÓCRATES — Em relação às mulheres, amigo, pensas que seja uma a arte de semear, e outra, diferente, a de colher?

TEETETO — Não creio que seja verossímil.

SÓCRATES — De fato, não é. Mas, por causa do acoplamento de um homem e uma mulher sem norma e sem arte (coisa que tem o nome de "alcovitagem"), as parteiras, que são mulheres sérias, também evitam combinar núpcias justas, porque temem, por isso, incorrer em acusação, embora, ao menos conforme penso, caiba apenas às verdadeiras parteiras também combinar núpcias de modo correto.

TEETETO — Parece.

SÓCRATES — Esta, portanto, é a grande tarefa das parteiras, embora inferior à minha obra. Com efeito, às mulheres não ocorre parturir uma vez fantasmas e outra vez filhos verdadeiros, e isto não é demasiado fácil de distinguir. Com efeito, se tal acontecesse, seria, para as parteiras, obra muito grande e muito bela saber julgar o que é verdadeiro e o que não é. Não achas?

TEETETO — Sim, acho.

SÓCRATES — Minha arte de obstetra possui todas as outras características que competem às parteiras, mas delas difere pelo fato de que serve como parteira para os homens e não para as mulheres, e se aplica a suas almas parturientes, não aos corpos. E existe isso de absolutamente grande na minha arte: ser capaz de pôr à prova de todo modo se o pensamento do jovem pare um fantasma e uma falsidade, ou um quê de vital e de verdadeiro. Uma vez que isso ao menos é comum a mim e às parteiras: não posso gerar sabedoria; o que muitos já me reprovaram é que eu, de fato, interrogo os outros, mas depois eu mesmo não manifesto nada sobre nenhum argumento, aduzindo como causa o meu não ser sábio em nada — reprovação que corresponde à verdade. A causa disso é esta: o deus me força a servir como parteira, mas me proibiu gerar. Quanto a mim, portanto, não sou de fato sábio em alguma coisa, nem tenho alguma descoberta sábia que seja como um filho gerado da minha alma. Os que me freqüentam, porém, primeiro alguns parecem ignorantes, e também muito, mas, depois, todos, continuando a freqüentar-me, ao menos aqueles aos quais o deus concede, fazem progressos tão extraordinários, que eles próprios percebem e também os outros. E isto é claro: de mim jamais aprenderam coisa alguma, mas são eles que, por si mesmos, descobrem e geram muitas coisas bonitas. Todavia, fomos o deus e eu que servimos para eles como parteiras. E isto o torna evidente: muitos, que antes ignoravam este fato e atribuíam todo mérito a si mesmos, desprezando a mim, ou por si mesmos ou persuadidos por outros, se afastaram de mim antes do devido tempo; mas, afastados, fizeram abortar todo o resto, por causa de um acoplamento mau, levando falsidades e fantasmas em maior conta do que a verdade, e acabando por parecer ignorantes a si mesmos e aos outros.

Platão, *Teeteto*.

A conclusão da *Apologia de Sócrates*: o significado da morte

Depois da segunda votação e da definitiva condenação à morte, Sócrates faz breve discurso de despedida, dividido em dois momentos: o primeiro, dirigido aos que o condenaram, e o segundo, dirigido aos que, ao contrário, voltaram a seu favor.

Aos que o condenaram (eram 360) Sócrates dirigiu duas mensagens importantes.

Em primeiro lugar, põe em confronto morte e maldade com esplêndido jogo de imagens, muito tocante. Verdadeiramente difícil não é fugir da morte, mas fugir da maldade, porque a maldade corre muito mais veloz que a morte. E seus acusadores, tão hábeis e rápidos, foram atingidos exatamente pela maldade, que é a mais veloz, enquanto ele, Sócrates, fraco e lento, foi alcançado pela morte, que é a mais lenta.

Em segundo lugar, faz uma predição. Aos juízes que o condenaram, com a esperança de libertar-se para sempre de quem os forçava a prestar contas da própria vida, acontecerá exatamente o contrário: muitos serão aqueles que no futuro farão aquilo que ele fez no passado, e serão tanto mais rigorosos quanto mais jovens.

Este é um conceito de extraordinário alcance veritativo: "matando um homem, não se mata a idéia que ele criou e pôs em ato, se aquela própria idéia é idéia de vida. Com efeito, se tal idéia toca verdades de fundo, ela se reforça justamente mediante a morte imposta a quem a sustentou".

Aos juízes que o absolveram (eram 140) Sócrates dirigiu ao invés algumas considerações gerais sobre a morte e seu significado.

Sobre a imortalidade da alma ele não podia ainda ter precisas idéias filosóficas, que implicavam descobertas metafísicas alcançadas apenas por Platão. A posição de Sócrates devia ser justamente aquela aqui expressa na Apologia.

Do ponto de vista racional pode-se dizer que a morte poderia ser uma destas duas coisas: ou uma espécie de noite eterna, ou seja, como um andar no nada absoluto, ou passagem para outra vida, um ir para outro lugar, onde existem juízes verdadeiros e onde se encontram todos os outros homens que morreram, tornados imortais, e onde se vive uma vida feliz.

Pois bem, em ambos os casos a morte mostra-se um ganho: no primeiro caso, desaparecendo todas as coisas, desaparece também todo sofrimento; no segundo caso, ao contrário, passa-se para uma vida feliz. Com aquilo que chamamos de "fé", Sócrates certamente era propenso a crer no além, enquanto, do ponto de vista racional, era convicto de que a verdade sobre essas coisas era conhecida apenas pela sabedoria de Deus e não pela do homem. E as últimas palavras da Apologia *são emblemáticas:* "Todavia, já chegou a hora de partir: eu para a morte, e vós, ao contrário, para a vida. Mas quem de nós vai para aquilo que é melhor, é obscuro para todos, exceto para deus".

Uma frase que Sócrates pronuncia pouco antes exprime sua convicção de fundo, de modo verdadeiramente emblemático: "[...] para um homem bom nenhum mal pode acontecer, nem em vida nem em morte. As coisas que lhe cabem não são descuradas pelos deuses".

O Bem é a verdadeira dimensão do absoluto.

1. Fugir da morte é mais fácil que fugir da maldade

Por não querer esperar muito tempo, cidadãos atenienses, tereis a má fama e a culpa por parte daqueles que querem reprovar a cidade por ter condenado à morte Sócrates, homem sábio. Com efeito, dirão que sou sábio mesmo que não o seja, aqueles que de vós querem caçoar.

Se tivésseis esperado pouco tempo, a questão ter-se-ia resolvido por contra própria. Vede, com efeito, que minha idade já está avançada em vida, e está próxima da morte.

E digo isso não a todos vós, mas aos que votaram a minha morte.

E justamente a eles digo também outra coisa. Talvez penseis, cidadãos atenienses, que eu tenha sido pego desprovido dos argumentos com que vos teria persuadido, caso considerasse necessário fazer e dizer qualquer coisa a fim de escapar da condenação à morte.

Mas não é de nenhum modo assim.

Fui pego desprovido, não de argumentos, mas de audácia e descaramento, e por não querer dizer-vos coisas que gostaríeis de ouvir, enquanto chorava e me lamentava e fazia e dizia muitas outras coisas indignas de

mim, como vos disse, mas que costumais ouvir de outros.

Todavia, nem então julguei dever fazer qualquer coisa de mesquinho para defender-me do perigo, nem agora me arrependo de ter-me defendido deste modo; prefiro, porém, morrer por ter-me defendido deste modo, em vez de viver por ter-me defendido daquele modo.

Nem em tribunal nem em guerra, nem eu nem qualquer outro deve valer-se destes estratagemas para subtrair-se à morte em todos os modos. Com efeito, também nas batalhas freqüentemente parece evidente que alguém se salvaria de morrer, caso deixasse as armas e se voltasse para suplicar àqueles que o perseguem. E há também muitos outros estratagemas, em cada um dos vários perigos, que possibilitam fugir da morte, se alguém ousar fazer ou dizer qualquer coisa.

Contudo, vede bem, cidadãos, que isto não é o mais difícil, ou seja, fugir da morte, mas que muito mais difícil é fugir da maldade. Com efeito, a maldade corre muito mais veloz que a morte.

E agora eu, que sou lento e velho, fui alcançado por aquela que é mais lenta, enquanto meus acusadores, que são hábeis e rápidos, foram alcançados por aquela que é mais veloz, a maldade.

E agora me vou, condenado por vós à pena de morte; enquanto estes se afastam, condenados pela verdade da iniqüidade e da injustiça.

Cumpro minha punição e estes a deles.

E talvez as coisas deviam se realizar exatamente deste modo. Melhor: creio que se realizaram na justa medida.

2. Predição de Sócrates aos que o condenaram

Todavia, a vós que me condenastes, quero fazer esta predição sobre o que acontecerá depois disso.

Encontro-me já naquele momento em que os homens têm sobretudo a capacidade de fazer predições, ou seja, quando estão para morrer.

Eu vos digo, cidadãos que me condenastes à morte, que logo após a minha morte cairá sobre vós uma vingança, muito mais grave, por Zeus, do que a que infligistes a mim, condenando-me à morte. Com efeito, agora fizestes isso, convictos de libertar-vos de prestar contas de vossa vida. E, ao invés, digo que vos sucederá exatamente o contrário. Muitos serão os que vos porão à prova, ou seja, todos aqueles que eu entretinha; e vós percebíeis muito bem isso. E serão tanto mais rigorosos quanto mais jovens; e ficareis ainda mais irritados!

Com efeito, se credes que, condenando homens à morte, impedireis que alguém vos faça reprovações porque não viveis de modo correto, não pensais bem. Este modo de libertar-se não é certamente possível, nem belo. Ao contrário, é belíssimo e facilíssimo não o tolher a palavra dos outros, mas o procurar tornar-se bons o mais possível.

Esta é a profecia que faço a vós, que me condenastes.

E, convosco, encerrei o assunto.

3. Mensagem de Sócrates aos juízes que o absolveram: o que está para suceder é provavelmente um bem

Ao contrário, com aqueles que deram o voto para minha absolvição, discorrerei de bom grado sobre este fato que agora me ocorreu, enquanto os magistrados ainda estão empenhados, e ainda não chegou o momento em que eu vá para onde, uma vez chegado, deverei morrer. Permanecei comigo, cidadãos, nesse tempo. Nada nos impede de continuar discorrendo entre nós, enquanto é possível.

A vós, enquanto meus amigos, quero fazer notar o sentido do que hoje me ocorreu.

Com efeito, juízes, e chamando-vos de juízes eu vos chamo pelo nome, aconteceu-me um fato maravilhoso. A voz profética que me é habitual, a do *daimon*, por todo o tempo precedente era sempre bastante freqüente, e se opunha muito também em coisas pequenas, quando eu estava para fazer coisas de modo não justo. Agora aconteceram-me coisas, como também vós percebeis, que podem ser tidas, e que são consideradas, como males supremos. Ao contrário, o sinal do deus não se opôs a mim, nem enquanto saía de casa nem enquanto subia aqui para o tribunal, e nem sequer durante o discurso, em nenhuma ocasião enquanto eu estava para dizer alguma coisa. Todavia, em outros discursos bloqueou-me no meio, enquanto falava. Agora, ao invés, em nenhum ponto, no decorrer de todo este processo, se opôs a mim em nada, nem em algum ato nem em alguma palavra.

Portanto, qual devo pensar que seja a causa disso?

Eu vos direi. Talvez isso que me ocorreu seja um bem. E não é possível que pensem de modo justo todos os que de nós afirmam que morrer seja um mal.

Para mim houve uma prova cabal disto: não é possível que o sinal costumeiro não se

opusesse a mim, se eu não estivesse a ponto de fazer algo que é um bem.

4. O significado da morte

Consideremos também deste lado o fato de que há muita esperança de que o morrer seja um bem. Com efeito, uma destas duas coisas é o morrer: ou é como um não ser nada e quem morreu não tem mais qualquer sensação de nada; ou então, conforme algumas coisas que se comentam, é mudança e migração da alma deste lugar que é cá embaixo para outro lugar.

Ora, se a morte é não ter mais qualquer sensação, mas é como um sono que se tem quando ao dormir não se vê mais nada nem em sonho, então a morte seria um ganho maravilhoso. Com efeito, considero que se alguém, depois de ter escolhido esta noite em que tivesse dormido tão bem a ponto de não ver sequer um sonho, e, depois de ter comparado com esta as outras noites e os outros dias da sua vida, tivesse de fazer um exame e dizer-nos quantos dias e quantas noites tenha vivido de modo mais feliz e mais agradável do que aquela noite durante toda a sua vida; pois bem, creio que tal pessoa, mesmo que não fosse apenas um cidadão ordinário, mas o Grande Rei, também acharia que estes dias e noites são poucos a contar em relação aos outros dias e às outras noites. Se, portanto, a morte é algo de tal gênero, digo que é um ganho. Com efeito, seja qual for o tempo da morte, não parece ser mais que uma única noite. Ao contrário, se a morte é como um partir daqui para ir a outro lugar, e são verdadeiras as coisas que se contam, ou seja, que naquele lugar estão todos os mortos, qual bem, juízes, poderia ser maior do que este?

Com efeito, se alguém, chegando ao Hades, liberto dos que aqui se dizem juízes, encontrar verdadeiros, aqueles que se diz que lá pronunciam sentença: Minos, Radamante, Eacos, Triptólemo e outros tantos semideuses que foram justos em sua vida; pois bem, em tal caso, este passar para o além seria talvez coisa pouco importante?

E depois, quanto não estaria disposto a pagar cada um de vós para estar junto com Orfeu e Museu, com Homero e Hesíodo? Quanto a mim, estou disposto a morrer muitas vezes, se isso for verdadeiro. Com efeito, para mim, seria extraordinário transcorrer meu tempo, encontrando-me com Palamedes, com Ájax filho de Telamônio, e com algum outro dos antigos que morreram por causa de um julgamento injusto, comparando meus casos com os deles.

E creio que isso de modo nenhum seria desagradável.

Mas a coisa mais bela para mim seria submeter a exame aqueles que estão do lado de lá, interrogando-os como fazia com estes que estão aqui, para ver quem é sábio e quem afirma ser tal, mas não o é.

Quanto alguém de vós estaria disposto a pagar, juízes, para examinar quem levou a Tróia o grande exército, ou então Odisseu ou Sísifo e outras inumeráveis pessoas que se podem mencionar, tanto homens como mulheres?

E discutir e estar lá junto com eles e interrogá-los, não seria de fato o supra-sumo da felicidade?

E sem dúvida, por isso, os de lá não condenam ninguém à morte. Com efeito, os de lá, além de ser mais felizes que os de cá, são igualmente para sempre imortais, caso sejam verdadeiras as coisas que se dizem.

5. Mensagem conclusiva de Sócrates e despedida

Pois bem, juízes, é preciso que também vós tenhais boas esperanças diante da morte, e deveis pensar que uma coisa é verdadeira de modo particular, que a um homem bom não pode suceder nenhum mal, nem em vida nem em morte. As coisas que lhe tocam não são descuradas pelos deuses.

E também as coisas que agora me tocam não sucederam por acaso; mas para mim isto é evidente: que a este ponto morrer e libertar-me dos afãs era o melhor para mim.

Por esse motivo o sinal divino não me desviou do caminho seguido.

Portanto, não tenho grande rancor contra aqueles que votaram minha condenação, nem contra os meus acusadores, mesmo que me tenham condenado e acusado não certamente com tal propósito, mas com a convicção de prejudicar-me. Quanto a isso, merecem censura.

Todavia, peço-vos exatamente o seguinte. Quando meus filhos se tornarem adultos, puni-os, cidadãos, tratando-os com as mesmas dores com que vos tratei, caso pareça a vós que cuidam das riquezas ou de qualquer outra coisa mais do que da virtude.

Caso dêem ares de valer algo, enquanto nada valem, reprovai-os como eu vos reprovei, porque não cuidam daquilo de que deveriam cuidar, e porque crêem valer algo, enquanto na realidade nada valem.

Se fizerdes isso, terei recebido de vós o que é justo: eu e meus filhos.

Todavia, chegou a hora de partir: eu para a morte, e vós, ao contrário, para a vida.

Mas quem de nós vai para aquilo que é melhor, é obscuro para todos, exceto para deus.

Platão, *Apologia de Sócrates.*

4 A mensagem e a missão de Sócrates

No trecho que segue, lemos a autodefesa de Sócrates no processo contra ele aberto por Anito e Meleto, com a acusação de impiedade e de corrupção dos jovens. Nesta defesa nosso filósofo apresenta sua vida como a atuação de uma missão que lhe foi confiada por deus e o significado do seu viver filosofando.

A mensagem que consta do seu ensinamento é esta: o homem deve cuidar sobretudo de sua alma e não das coisas exteriores, e esforçar-se para que sua alma torne-se o mais possível melhor. Na alma, com efeito, está a essência do homem. E ao difundir e praticar esta mensagem Sócrates está convicto de que, longe de danificar os jovens, faz o maior bem para a cidade; tanto mais que a tarefa que os deuses lhe deram é justamente a de incitar os atenienses, estimulando-os, exortando-os e corrigindo-os, a fim de que cuidem da alma o mais possível.

1. O lugar atribuído por Deus a Sócrates: viver filosofando

Portanto, cidadãos atenienses, parece-me que não há necessidade de longa defesa para convencer que eu não tenho a culpa que me é imputada no libelo de acusação de Meleto. São suficientes estas coisas que disse. Mas o que vos dizia no início, ou seja, que contra mim surgiu em muitos um grave ódio, saibais bem que isso é verdade.

E o que me inflige condenação, caso haja condenação, não são nem Meleto nem Anito, e sim a calúnia e a inveja de muitos. E estas coisas infligiram condenação a tantos outros homens de valor e creio que a infligirão também no futuro. E não se espere que parem em mim.

Alguém poderia talvez me dizer: "Então, Sócrates, não te envergonhas de ter-te dedicado a esta atividade, por causa da qual estás em perigo de morte?"

A estes eu poderia responder com justo raciocínio: "Não falas bem, amigo, se consideras que um homem que possa ajudar, mesmo que pouco, deva levar em conta também o perigo da vida ou da morte e não deva, ao contrário, quando age, olhar apenas para isso, ou seja, se pode fazer coisas justas ou injustas, e se as ações dele são ações de um homem bom ou de um homem mau. Se levarmos em conta teu raciocínio, teriam sido pessoas de pouco valor todos os semideuses que morreram em Tróia. E como os outros também o filho de Tétis, o qual, em vez de suportar a infâmia, desprezou o perigo a tal ponto que, quando a mãe, que era deusa, disse a ele, que desejava ardentemente matar Heitor, mais ou menos assim: 'Filho, se vingares a morte de teu amigo Pátroclo e matares Heitor, morrerás também tu, *porque ao de Heitor imediatamente seguirá o teu destino*', ao ouvir tais palavras não se preocupou com o perigo e a morte. Ao contrário, temendo muito mais viver como covarde e não vingar o amigo, disse: 'Que eu morra imediatamente, logo que tenha punido quem cometeu a culpa, em vez de permanecer vergonhosamente *junto às naves curvas, e inútil peso da terra*'. E então, amigo, pensas que ele tenha se preocupado com a morte e com o perigo?"

Assim são as coisas, cidadãos atenienses, conforme a verdade: no lugar em que alguém colocar a si mesmo, considerando-o o melhor, ou em que tenha sido colocado por quem detém o comando, justamente aí penso que deva permanecer e enfrentar os perigos, sem levar em conta a morte nem qualquer outra coisa mais que a desonra.

Eu, portanto, cidadãos atenienses, teria realizado ação terrível se enquanto, de um lado, quando os chefes, que escolhestes para comandar-me, me atribuíram um posto em Potidéia, em Anfípolis e em Delos, permaneci naquele posto que me atribuíram e corri perigo de morte, de outro lado, ao contrario, quando o deus me atribuiu o posto, ao menos como afirmei e acreditei, de viver filosofando e submetendo a exame a mim mesmo e aos outros, por medo da morte ou de qualquer outra coisa, tivesse abandonado tal posto.

Seria coisa de fato terrível! E então com justa razão ter-me-iam levado ao tribunal, pelo motivo de não crer que os deuses existam, por desobedecer ao oráculo, ter medo da morte e estar convicto de ser sábio, sem sê-lo de fato.

Com efeito, ter medo da morte, cidadãos, não significa outra coisa que crer ser sábio, enquanto na realidade não se é: de fato, é crer que se sabe de coisas que não se sabe. Pois, ninguém sabe o que seja a morte e se esta não seja talvez, para o homem, o maior de todos os bens; ao contrário, os homens dela têm

medo, como se soubessem bem que ela é o maior dos males. E isso não é por acaso ignorância, e até a mais reprovável, a de estar convictos de saber as coisas que ao invés não se sabe?

Quanto a mim, cidadãos, justamente por isso e nisso sou talvez diferente de muitos dos homens. E se pudesse dizer que sou mais sábio de alguém em qualquer coisa, seria justamente nisso, isto é, que, não sabendo suficientemente das coisas referentes ao Hades, também estou convicto de não sabê-las. Ao contrário, praticar injustiça e não obedecer a quem é melhor, a deus ou a um homem, sei que é coisa má e torpe.

2. O ponto fundamental da mensagem de Sócrates

Por conseguinte, em confronto com os males que sei serem de fato males, jamais sucederá que eu tema e fuja das coisas que não sei se sejam igualmente bens.

Portanto, mesmo que vós agora me fizésseis sair do cárcere, não dando atenção a Anito — o qual, entre outras coisas, considerava que ou não precisava desde o início fazer-me vir para cá, ou, a partir do momento que eu vim, não tivesse sido possível não condenar-me à morte, sustentando que, se tivesse conseguido evitar a condenação, imediatamente vossos filhos, pondo em prática as coisas que Sócrates ensina, teriam sido completamente corrompidos — e, contrariamente ao que ele afirma, vós me dissésseis: "Sócrates, não daremos atenção a Anito e te permitiremos sair do cárcere, mas com a condição de que não dediques mais teu tempo a tal tipo de pesquisas e não faças mais filosofia; mas, se pretenderes fazer ainda estas coisas, morrerás"; e com isso, como dizia, me deixásseis sair do cárcere, contanto que respeitasse tais condições, então eu vos responderia: "Cidadãos atenienses, sou-vos grato e vos quero bem; mas obedecerei mais a deus do que a vós; e enquanto estiver respirando e estiver em grau de fazê-lo, não deixarei de filosofar, de exortar-vos e de fazer-vos entender, sempre, qualquer de vós que eu encontre, dizendo-lhe aquele tipo de coisas que costumo dizer, ou seja, isto: 'Ótimo homem, a partir do momento que és ateniense, cidadão da maior e mais famosa cidade pela sabedoria e poder, não te envergonhas de ocupar-te com as riquezas para ganhar o mais possível e com a fama e a honra, e, ao contrário, não te ocupas e não te preocupas com a sabedoria, a verdade e tua alma, de modo que se torne o mais possível boa?'".

Caso alguém de vós discordar sobre isso e sustentar que disso cuidará, eu não o deixarei partir imediatamente, nem irei embora também, mas o interrogarei, submetendo-o a exame e o refutarei. E caso perceba que ele não tem virtude, mas apenas palavras, eu caçoarei dele, por ter em pouquíssima consideração as coisas que têm o maior valor, e em maior conta as coisas que de valor têm muito pouco.

E farei tais coisas com qualquer um que encontrar, seja com quem é mais jovem, seja com quem é mais velho, seja com um estrangeiro, seja com um cidadão, mas especialmente convosco, cidadãos, pois estais mais perto de mim por origem. Com efeito, tais coisas, como bem sabeis, é deus que me ordena. E considero que exista para vós, na cidade, um bem maior do que este meu serviço a deus.

Com efeito, eu circulo, fazendo nada mais que buscar vos persuadir, tanto os mais jovens como os mais velhos, que não deveis preocupar-vos com o corpo, nem com as riquezas nem com qualquer outra coisa antes e com maior empenho do que com a alma, de modo que se torne boa o mais possível, afirmando que a virtude não nasce das riquezas, mas que da própria virtude nascem as riquezas e todos os outros bens para os homens, tanto em particular como publicamente.

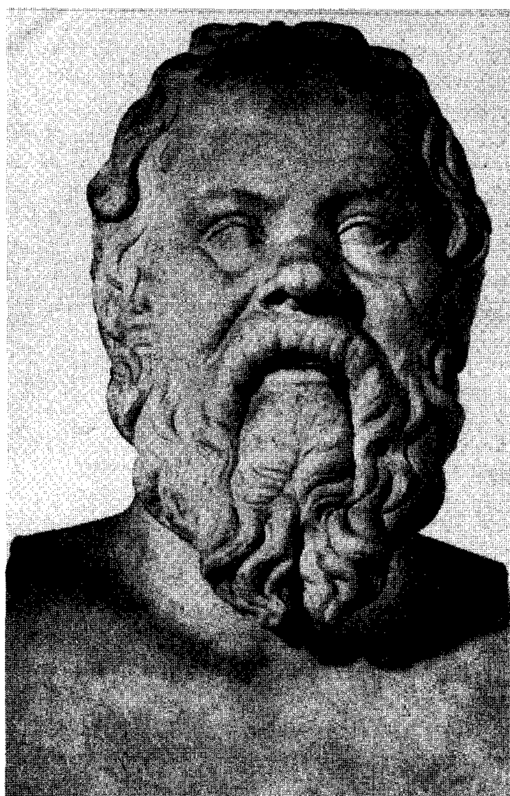
Se, portanto, afirmando isso, eu corrompesse os jovens, então isso seria prejudicial. Mas se alguém sustenta que digo coisas diferentes, e não estas, este não diz nada de verdadeiro.

Portanto, cidadãos atenienses, seja dando ou não dando atenção a Anito, seja deixando ou não deixando que eu saia do cárcere, devo dizer-vos que jamais farei outras coisas, nem se tivesse de morrer muitas vezes.

3. A função de estímulo da mensagem de Sócrates, como dom divino à cidade

Não façais barulho, cidadãos atenienses, mas continuai a respeitar o pedido que vos dirigi, de que não fizésseis barulho por causa das coisas que digo, mas de dar-me atenção, porque creio que tirareis vantagem de ouvir-me. Com efeito, estou para dizer-vos outras coisas que, ao ouvi-las, talvez fareis estrépito. Mas não o façais de nenhum modo!

Sabei, com efeito, que, se me condenardes à morte, eu, que sou assim como vos digo, não prejudicareis a mim mais do que a vós mesmos. Com efeito, a mim Anito e Meleto não fariam mal nenhum, e nem o poderiam, porque não creio que seja possível que um homem



Busto de Sócrates, conservado nos Museus C...

melhor seja danificado por um pior. Anito poderia condenar-me à morte, expulsar-me para o exílio e despojar-me dos direitos civis. Todavia, tais coisas, este e talvez outros com ele crerão que sejam grandes males, enquanto eu não penso que o sejam.

Creio, ao invés, que seja um mal muito maior fazer as coisas que Anito faz agora, ou seja, procurar levar à morte um homem contra a justiça. Portanto, cidadãos atenienses, agora estou bem longe de pronunciar uma defesa em meu favor, como alguém poderia pensar, e sim em vosso favor, para que, condenando-me, não caiais em culpa em relação ao dom que deus vos concedeu.

Com efeito, se me condenardes à morte, não podereis encontrar facilmente outro como eu, que tenha sido colocado por deus no flanco da cidade, como — mesmo que possa parecer ridículo dizer — no flanco de um grande cavalo de raça, mas, justamente pela grandeza, um pouco preguiçoso e que tem necessidade de ser picado por um tavão. De modo semelhante parece-me que deus me tenha colocado no flanco da cidade, ou seja, como alguém que, espicaçando, perseguindo e reprovando um a um, não deixe de estar em cima de vós o dia todo, em todo lugar.

Outro semelhante a mim não será fácil de nascer, cidadãos. Por isso, se me dais atenção, deveis absolver-me.

Vós, porém, talvez, encolerizados contra mim, como aqueles que são acordados enquanto estão dormindo, tendo-me aplicado forte golpe, ouvindo Anito, me condenareis facilmente à morte e depois continuareis a dormir por todo o resto da vida, caso deus, preocupado convosco, não vos mandasse algum outro.

E que seja o caso que tal homem dado por deus como dom à cidade seja justamente eu, podereis compreendê-lo também por isto: com efeito, não parece coisa humana que eu tenha descurado todos os meus negócios, suportando já há tantos anos que meus interesses fossem deixados de lado, para ocupar-me, ao invés, sempre dos vossos, freqüentando em particular cada um de vós como um pai ou um irmão maior, a fim de convencer-vos a cuidar da virtude.

E se destas coisas tirasse alguma vantagem e desse conselhos para receber compensação em dinheiro, haveria certa motivação. Mas agora também vedes que meus acusadores, os quais me acusaram das outras coisas de modo descarado, não foram igualmente descarados em trazer uma só testemunha para provar que eu, mesmo que uma só vez, tenha cobrado pagamento ou pretendido qualquer compensação.

A testemunha apta para provar que digo a verdade, ao contrário, eu próprio a apresento: minha pobreza!

Platão, *Apologia de Sócrates.*

O nascimento da medicina como saber científico autônomo

I. Como nasceram o médico e a medicina científica

• A mais antiga forma de medicina era praticada pelos sacerdotes e apenas a seguir foi exercitada por médicos "leigos", que habitualmente operavam em escolas adjacentes aos templos de Esculápio, onde acolhiam os doentes.

O nascimento da medicina como ciência → § 1-2

A medicina, embora já fosse praticada no Egito, somente na Grécia adquiriu veste científica, enquanto absorveu da filosofia, sobretudo naturalista, o método da pesquisa das causas, que é o fundamento da ciência.

1 Dos médicos sacerdotes de Esculápio aos médicos "leigos"

A prática mais antiga da medicina era exercida por sacerdotes. A mitologia afirma que o centauro Quíron ensinou aos homens a arte de curar os males. Ainda conforme a mitologia, Quíron teve como discípulo Esculápio, considerado filho de Numes e divinizado. Era chamado de "médico" e "salvador" e tinha como símbolo a serpente. Conseqüentemente, foram-lhe dedicados templos em locais salubres e posições particularmente favoráveis, além de ritos e cultos. Os doentes eram levados aos templos e "curados" por meio de práticas ou ritos mágico-religiosos.

Mas, pouco a pouco, ao lado dos sacerdotes de Esculápio, também começaram a aparecer médicos "leigos", que se distinguiam dos primeiros por uma preparação específica.

Tais médicos podiam exercer sua arte em tendas e em moradas fixas ou então viajando (médicos ambulantes). Para a preparação de tais médicos, ao lado dos templos de Esculápio surgiram escolas, para onde afluíam os doentes e, portanto, onde era possível o contato com o maior número e a maior variedade de casos patológicos.

Assim, é compreensível que durante muito tempo o nome de "Asclepíades" tenha sido usado não apenas para indicar os sacerdotes de Esculápio, mas também todos aqueles que praticavam a arte de curar os males, que era própria do deus Esculápio, ou seja, todos os médicos.

As mais famosas escolas médicas da antiguidade surgiram em Crotona (onde ganhou fama Alcméon, seguidor da seita dos Pitagóricos), em Cirene, em Rodes, em Cnido e em Cós. Mas foi sobretudo em Cós que a medicina elevou-se ao mais alto nível, por mérito particular de Hipócrates, que, desfrutando dos resultados das experiências das anteriores gerações de médicos, soube dar à medicina a estatura de "ciência", ou seja, de *conhecimento buscado com método preciso.*

2 Gênese da medicina científica

Do que dissemos, fica claro que a ciência médica não nasceu das práticas dos Asclepíades, sacerdotes curadores, mas sim da ex-

periência e das pesquisas dos médicos dessas escolas de medicina, anexas aos templos; tais médicos, pouco a pouco, foram se distanciando dos primeiros até romperem decididamente os laços com eles, definindo conceitualmente a própria identidade específica.

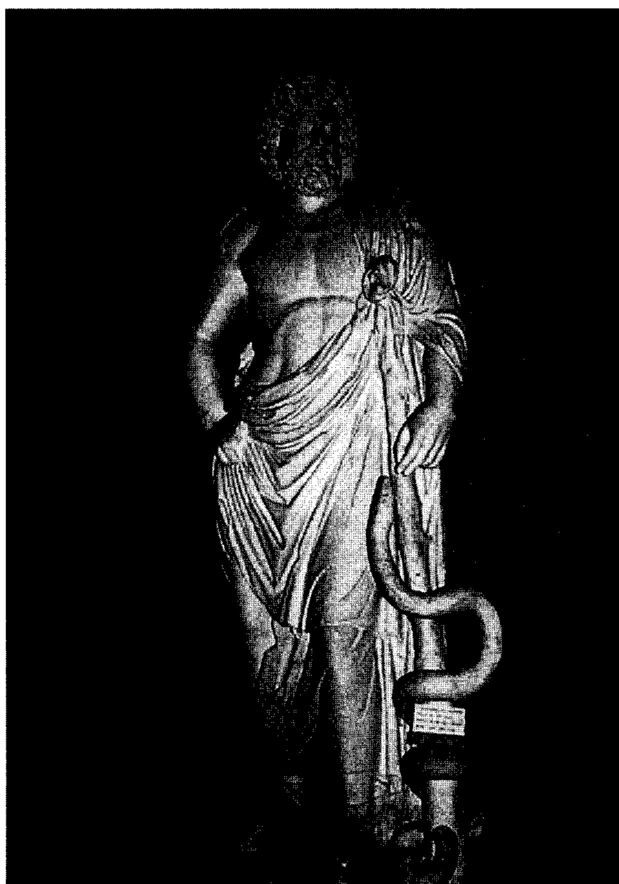
Mas, para se compreender como isso foi possível e, portanto, como é que também a medicina científica chegou a ser uma criação dos gregos, é necessário lembrar alguns fatos muito importantes.

No séc. XX, foi descoberto um papiro contendo um tratado médico que comprova que, em sua sabedoria, os egípcios já haviam atingido um estágio bastante avançado na elaboração do material médico, com a indicação de algumas regras e de alguns nexos de causa e efeito. Desse modo, devemos convir que os *antecedentes* da medicina se encontram no Egito. Mas, justamente, trata-se apenas de "antecedentes", que estão para a medicina grega na mesma relação em que as descobertas matemático-geométricas egípcias estão para a criação da ciência dos números e da geometria grega, fato ao qual já acenamos e ao qual ainda voltaremos.

Foi a "mentalidade científica" criada pela filosofia da *physis* que possibilitou a constituição da medicina como ciência.

Além disso, à influência da filosofia dos Físicos, deve-se agregar também uma particular agudeza argumentativa, herdada dos Sofistas e bem visível em alguns tratados hipocráticos.

Concluindo, como já recordamos, constatamos a ocorrência desse fenômeno de importância fundamental para se compreender o pensamento ocidental: é no âmbito da *mentalidade filosófica,* ou seja, no âmbito do *racionalismo etiológico* por ela criado, que pôde nascer, se autodefinir e se desenvolver a ciência médica (assim como as demais ciências).



II. Hipócrates e o "Corpus Hippocraticum"

Autonomia e dignidade da medicina → § 1-5

• Hipócrates de Cós (sécs. V-IV a.C.) pode ser considerado o fundador da medicina científica, ou da medicina conduzida sobre bases racionais.

Os pontos fundamentais de seu saber são os seguintes:

1) separou claramente o conteúdo científico da medicina em relação a todas as crenças religiosas que acompanharam seu nascimento;

2) considerou o homem e sua saúde não como realidades isoladas, mas como parte de um conjunto de fatores mais amplo, que pode ser não só o ambiente circundante, mas também as instituições políticas;

3) defendeu a autonomia da ciência médica em relação à filosofia: com efeito, enquanto esta vê o homem em geral, a medicina trata do homem concreto e de sua saúde física, relacionada com seu próprio ambiente;

4) definiu de modo quase perfeito o quadro ético dentro do qual devia agir o médico e mover-se a sua pesquisa.

A teoria dos humores → § 6

• Políbio, talvez um discípulo de Hipócrates, sistematizou no tratado *Sobre a natureza do homem* os conteúdos doutrinais do pensamento do mestre, conforme um esquema que se tornou clássico, que relacionava os quatro humores (sangue, fleuma, bílis amarela e bílis negra) com quente, frio, seco e úmido, e com as quatro estações. A doença e a saúde eram vistas como dependentes do desequilíbrio ou do equilíbrio dos quatro humores.

1 Hipócrates, fundador da ciência médica

Dissemos acima que Hipócrates é o "herói fundador" da medicina científica. Infelizmente estamos muito mal informados sobre a sua vida. Parece que viveu na segunda metade do séc. V e nas primeiras décadas do séc. IV a.C. (conjecturalmente, alguns propõem as datas de 460-370 a.C., mas são datas aleatórias). Hipócrates foi o chefe da Escola de Cós e ensinou medicina em Atenas, onde Platão e Aristóteles o consideraram como o paradigma do grande médico. Ficou tão famoso que a antiguidade nos legou sob o seu nome não apenas suas obras, mas também todas as obras de sua Escola e, melhor dizendo, todas as obras de medicina dos sécs. V e IV. E assim nasceu aquilo que é designado como *Corpus Hippocraticum*, constituído por mais de cinqüenta tratados, que representa a mais imponente documentação antiga de caráter científico que chegou até nossas mãos.

Os livros que podem ser atribuídos a Hipócrates com certa margem de probabilidade, ou que podem ser considerados reflexos de seu pensamento, são: *A medicina antiga*, uma espécie de manifesto que proclama a autonomia da arte médica; *O mal sagrado*, polêmica contra a mentalidade da medicina mágico-religiosa; *O prognóstico*, que constitui a descoberta da dimensão essencial da ciência médica; *Sobre as águas, os ventos e os lugares*, na qual evidenciam-se os laços entre doenças e meio ambiente; as *Epidemias*, que são uma formidável coletânea de casos clínicos; os famosos *Aforismos* e o célebre *Juramento*, do qual falaremos adiante.

Como a criação da medicina hipocrática marca o ingresso de nova ciência na área do saber científico, e como Sócrates e Platão foram amplamente influenciados pela medicina, que, nascida da mentalidade filosófica, estimulou por sua vez a especulação filosófica, devemos falar mais detalhadamente sobre as maiores obras do *Corpus Hippocraticum*. A esse respeito, W. Jaeger escreve: "Não exageramos quando dizemos

que a ciência ética de Sócrates, que ocupa o centro da disputa nos diálogos platônicos, *não teria sido pensável sem o modelo da medicina,* à qual Sócrates se remete tão freqüentemente. *A medicina lhe é mais afim do que qualquer outro dentre os ramos do saber humano então conhecidos,* compreendendo a matemática e as ciências naturais."

Vejamos, portanto, algumas das idéias hipocráticas mais famosas (a tradução das passagens que citaremos foi extraída de *Opere di Ippocrate,* organizada por M. Vegetti, Utet, Turim).

2 O "mal sagrado" e a redução de todos os fenômenos mórbidos à mesma dimensão

Na antiguidade, o "mal sagrado" era a epilepsia, pois era considerada efeito de causas não-naturais e, portanto, conseqüência de intervenção divina. No lúcido escrito que leva esse título, Hipócrates demonstra a seguinte tese, de modo exemplar.

a) A epilepsia é considerada "mal sagrado" porque se apresenta como fenômeno estupefaciente e incompreensível.

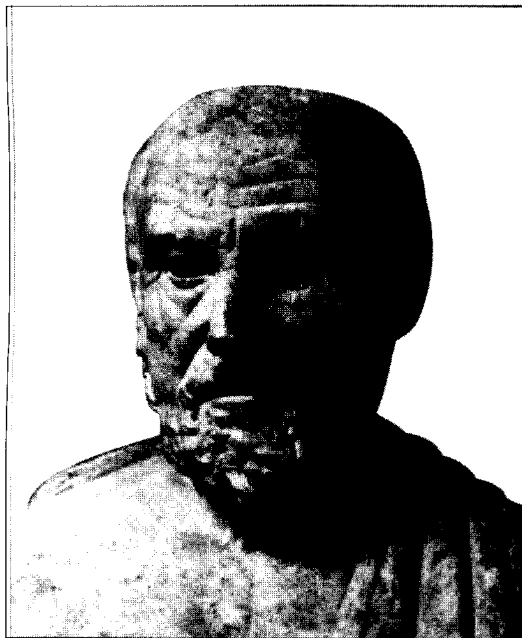
b) Na realidade, porém, há doenças não menos estupefacientes, como certas manifestações febris e o sonambulismo; portanto, a epilepsia não é diferente dessas outras doenças.

c) Assim, ignorância foi a causa que levou a considerar a epilepsia como "mal sagrado".

d) Assim sendo, aqueles que pretendem curá-la com atos de magia são embusteiros e impostores.

e) Ademais, tais pessoas estão em contradição consigo mesmas, pois pretendem curar com práticas humanas males julgados divinos, de modo que essas práticas, longe de serem expressões de religiosidade e devoção, são ímpias e atéias, porque pretenderiam exercer um poder sobre os deuses.

O poderoso racionalismo dessa obra revela-se de particular importância, pois Hipócrates, longe de ser ateu, mostra ter compreendido perfeitamente a importância do divino, ao sustentar precisamente nessas bases a impossibilidade de misturar o divino, de modo absurdo, com as causas das doenças. As causas de todas as doenças pertencem a uma única e mesma dimensão. Escreve ele: "(...) não creio que o corpo do homem possa ser contaminado por um deus, o mais corruptível pelo mais sagrado. Todavia, mesmo que seja contaminado ou, de qualquer modo, atingido por um agente externo, por um deus será purificado e santificado antes que contaminado. Certamente, é o divino que nos santifica, purifica e limpa dos nossos erros gravíssimos e ímpios: nós mesmos traçamos os limites dos tempos e recintos dos deuses para que não os ultrapasse ninguém que não esteja puro e, ao entrar neles, nos aspergimos, não porque estejamos a ponto de nos contaminar, e sim para nos limpar se já carregamos alguma mancha sobre nós."



Hipócrates é o criador da medicina científica grega e é figura emblemática que representa "o médico" (ainda hoje os médicos pronunciam o "Juramento de Hipócrates").

Qual é, então, a causa da epilepsia? É uma alteração do cérebro *derivada das mesmas causas racionais de que derivam todas as outras alterações morbosas,* uma "adição" ou "subtração" de secura e umidade, calor e frio etc. Portanto, conclui Hipócrates, quem, "pelo regime, sabe determinar nos homens a secura e a umidade, o frio e o calor, também pode curar esse mal, se conse-

guir perceber o momento oportuno para um bom tratamento, sem qualquer purificação ou magia".

3 A descoberta da correspondência estrutural entre as doenças, o caráter do homem e o ambiente

O tratado *Sobre as águas, os ventos e os lugares* está entre os mais extraordinários do *Corpus Hippocraticum.* É impossível o leitor atual não ficar estupefato diante da "modernidade" de algumas opiniões nele expressas.

As teses de fundo são duas.

1) A primeira constitui uma ilustração paradigmática do que já destacamos acerca da própria apresentação da medicina como ciência, derivada do discurso dos filósofos na sua estrutura racional. Considera-se o homem no *complexo* em que se encontra naturalmente inserido, ou seja, no contexto de todas as coordenadas que constituem o ambiente em que vive: as estações, suas mudanças e suas influências, os ventos típicos de cada região, as águas características dos lugares e suas propriedades, as posições dos lugares, o tipo de vida dos habitantes. O "pleno conhecimento de cada caso individual", portanto, depende do conhecimento do conjunto dessas coordenadas, o que significa que, para compreender a parte, é preciso compreender o todo ao qual a parte pertence. A natureza dos lugares e daquilo que os caracteriza incide sobre a constituição e o aspecto dos homens e, portanto, sobre a saúde e sobre as doenças. O médico que deseja curar o doente deve conhecer precisamente essas correspondências.

2) A outra tese (a mais interessante) é que as *instituições políticas* também incidem sobre o estado de saúde e as condições gerais dos homens: "Parece-me que é por essas razões que são fracos os povos da Ásia — e, além disso, também pelas instituições. Com efeito, grande parte da Ásia é dirigida por monarquias. Onde os homens não são senhores de si mesmos e das próprias leis, mas submissos a déspotas, não pensam em se adestrar para a guerra, mas sim em como parecer inaptos para o combate." A democracia, portanto, tempera o caráter e a saúde, ao passo que o despotismo produz efeitos opostos.



Esta antiga incisão representa Hipócrates, o grande médico da antiguidade. A ele, particularmente, deve-se a revisão das práticas médicas em termos "leigos", com o conseqüente nascimento da ciência médica.

4 O manifesto da medicina hipocrática: "A medicina antiga"

Dissemos acima que a medicina é amplamente devedora da filosofia. Mas agora é necessário explicitar melhor essa afirmação. Surgida do contexto do esquema geral de racionalidade instaurado pela filosofia, a medicina teve de distanciar-se da filosofia *para não ser por ela reabsorvida.* Com efeito, a escola médica itálica usara dos quatro elementos de Empédocles (água, ar, terra e fogo) para explicar doença e saúde, vida e morte, caindo em um dogmatismo que esquecia a experiência concreta e que Hipócrates considera deletério. A *medicina anti-*

ga é uma denúncia desse dogmatismo e a reivindicação de um estatuto antidogmático para a medicina, uma independência em relação à filosofia de Empédocles. Escreve Hipócrates: "Estão profundamente em erro todos os que se puseram a falar ou escrever sobre medicina, fundamentando o seu discurso em um postulado, o *quente* e o *frio*, o *úmido* e o *seco* ou qualquer outro que tenham escolhido, simplificando em excesso a causa original das doenças e da morte dos homens, atribuindo a mesma causa a todos os casos, porque se baseiam em um ou dois postulados."

Hipócrates não nega que esses fatores entrem na produção das doenças e da saúde, mas entram de modo muito variado e articulado, porque, na natureza, tudo está misturado junto (note-se aqui como, habilmente, Hipócrates vale-se do postulado de Anaxágoras, segundo o qual tudo está em tudo, precisamente para derrotar os postulados de Empédocles).

O conhecimento médico é um conhecimento preciso e rigoroso da *dieta conveniente* e de sua *justa medida.* Essa explicitação não pode derivar de critérios abstratos ou hipotéticos, mas apenas da experiência concreta, da "sensação do corpo" (parece-nos estar ouvindo um eco de Protágoras!).

O discurso médico não deve ser feito, portanto, em torno da *essência do homem geral*, sobre *as causas do seu aparecimento* e questões semelhantes. Deverá desenvolver-se em torno do *que é o homem como ser físico concreto que tem relação com aquilo que come, com aquilo que bebe, com o seu específico regime de vida e coisas semelhantes.*

As *Epidemias* (que significam "visitas") mostram concretamente a agudeza que Hipócrates exigia da arte médica e o método do empirismo positivo em aplicação, como descrição sistemática e ordenada de várias doenças — únicos elementos sobre os quais podia basear-se a arte médica.

Essa imponente obra é toda perpassada por aquele espírito que, como já se observou justamente, está condensado no princípio com que se abre a célebre coletânea de *Aforismos:* "A vida é breve, a arte é longa, a ocasião fugaz, o experimento arriscado, o juízo difícil."

Por fim, devemos recordar que Hipócrates codificou a "prognose", que, como já se observou, representa no contexto hipocrático "uma síntese de passado, presente e futuro": somente no arco da visão do passado, do presente e do futuro do doente é que o médico pode projetar a terapia perfeita.

5 O "Juramento de Hipócrates"

Hipócrates e sua Escola não se limitaram a dar à medicina o estatuto teorético de ciência, mas também chegaram a determinar com lucidez verdadeiramente impressionante a *estatura ética* do médico, o *ethos* ou identidade moral que deve caracterizá-lo. À parte o pano de fundo social bem visível no comportamento expressamente tematizado (antigamente, a ciência médica passava de pai para filho, relação que Hipócrates identifica com a existente entre mestre e discípulo), o sentido do juramento se resume numa proposta simples que, em termos modernos, poderíamos expressar assim: médico, lembra-te de que o doente não é uma coisa ou um meio, mas um fim, um valor, e portanto comporta-te conseqüentemente.

Eis o juramento integral: "Por Apolo médico, por Esculápio, por Higéia, por Panacéia e por todos os deuses e deusas, invocando-os como testemunhas, juro manter este juramento e este pacto escrito, segundo minhas forças e meu juízo. Considerarei quem me ensinou esta arte como a meus próprios pais, porei meus bens em comum com ele e, quando tiver necessidade, o pagarei do meu débito e considerarei seus descendentes como meus próprios irmãos, ensinando-lhes esta arte, se desejarem aprendê-la, sem compensações nem compromissos escritos. Transmitirei os ensinamentos escritos e verbais e toda outra parte do saber a meus filhos, bem como aos filhos de meu mestre e aos alunos que subscreveram o pacto e juraram segundo o uso médico, mas a mais ninguém. Valer-me-ei do regimento para ajudar os doentes, segundo minhas forças e meu juízo, mas me absterei de causar dano e injustiça. Não darei a ninguém nenhum preparado mortal, nem mesmo se me for pedido, e nunca darei tal conselho; também não darei às mulheres pessários para provocar aborto. Preservarei minha vida e minha arte puras e santas. Não operarei nem mesmo quem sofre do 'mal da pedra', deixando o lugar para homens especialistas nessa prática. Em to-

das as casas em que entrar, irei para ajudar os doentes, abstendo-me de levar voluntariamente injustiça e danos, especialmente de qualquer ato de libidinagem nos corpos de mulheres e homens, livres ou escravos. Tudo aquilo que possa ver e ouvir no exercício de minha profissão e também fora dela, nas minhas relações com os homens, se for algo que não deva ser divulgado, calar-me-ei, considerando-o como segredo sagrado. Se mantiver este juramento e não rompê-lo, que me seja dado desfrutar o melhor da vida e da arte, considerado por todos e sempre honrado. No entanto, se me tornar transgressor e perjuro, que me suceda o contrário disso."

Talvez nem todos saibam, mas ainda hoje os médicos prestam o "juramento de Hipócrates", mostrando a que ponto a civilização ocidental é devedora dos gregos.



Hipócrates, miniatura tirada de um manuscrito bizantino (1340-1345).

6 O tratado "Sobre a natureza do homem" e a doutrina dos quatro humores

A medicina hipocrática passou para a história como a medicina baseada na doutrina dos *quatro humores:* "sangue", "fleuma", "bílis amarela" e "bílis negra".

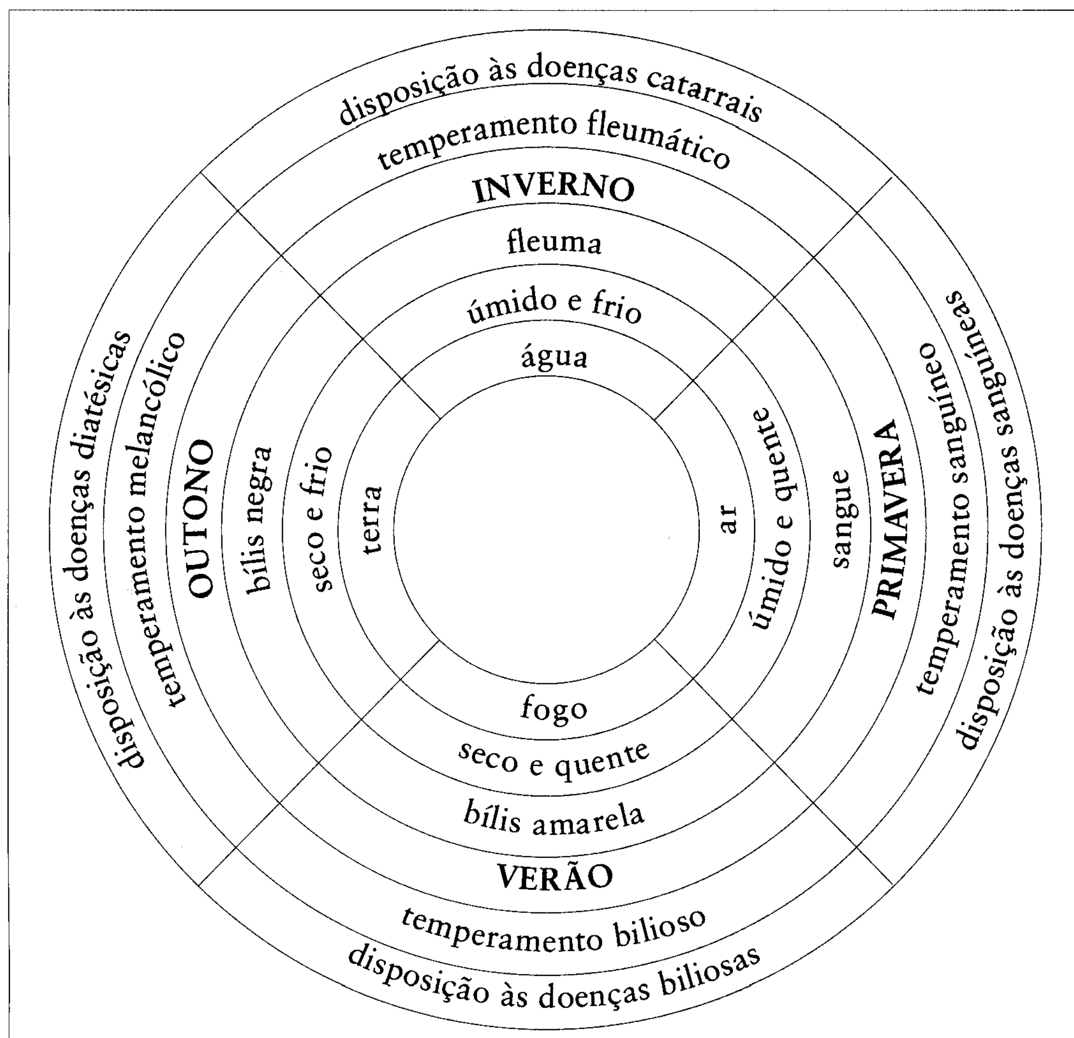
Ora, no *Corpus Hippocraticum* há um tratado, intitulado *Sobre a natureza do homem,* que codifica de modo paradigmático essa doutrina. Os antigos o consideravam como de Hipócrates, mas parece que o autor foi Políbio, genro de Hipócrates. Por outro lado, a rígida sistematização desse tratado *Sobre a natureza do homem* não se coaduna com o conteúdo de *A medicina antiga.* Na realidade, tudo o que Hipócrates dizia em *A medicina antiga* precisava ser completado teoricamente com um esquema geral que fornecesse os quadros dentro dos quais se deveria ordenar a experiência médica. Hipócrates falara de "humores", mas sem definir sistematicamente seu número e suas qualidades. Também falara da influência do quente, do frio e das estações, como vimos, mas apenas como coordenadas ambientais. Políbio combinou a doutrina das *quatro* qualidades, proveniente dos médicos itálicos, com as doutrinas hipocráticas oportunamente desenvolvidas, compondo o seguinte quadro: a natureza do corpo humano é constituída por sangue, fleuma, bílis amarela e bílis negra; o homem está "sadio" quando esses humores estão "reciprocamente bem temperados por propriedade e quantidade" e a mistura é completa. Do contrário, está "doente" quando "há excesso ou carência deles" ou quando falte aquela condição de "bem temperados"; aos humores correspondem as quatro estações, bem como quente e frio, seco e úmido.

O gráfico da p. 128 ilustra bem esses conceitos, com algumas explicitações posteriores (o primeiro círculo representa os elementos de origem itálica; o segundo, as qualidades correspondentes; o terceiro, os humores; o quarto, as estações correspondentes e afins; os últimos dois círculos representam os temperamentos do homem e suas relativas predisposições para as doenças. Poder-se-ia também acrescentar as correspondentes fases da vida do homem, em si mesmas, mas elas são óbvias, devido à perfeita coincidência com as estações).

Este claro esquema, que conciliava instâncias opostas, e a síntese lúcida das dou-

trinas médicas nele baseada, garantiram imenso sucesso ao tratado. Galeno defenderá a autenticidade hipocrática do conteúdo desse texto e o completará com elaboração da doutrina dos "temperamentos", de sorte que o esquema se manteve como pedra de toque na história da medicina e ponto de referência durante dois milênios.

▼



QUARTA PARTE

PLATÃO

■ O horizonte da metafísica

"A virtude não tem padrão:
conforme cada um a honre ou a despreze,
dela terá mais ou menos".

Platão

Capítulo sexto

Platão e a Academia antiga

Capítulo sexto

Platão e a Academia antiga

I. A questão platônica

• Platão foi primeiro discípulo do heraclitiano Crátilo e depois de Sócrates. A compreensão de seu pensamento não é fácil, porque ele não escreveu suas mensagens filosóficas em sua totalidade.

Precedentes e desenvolvimentos → § 1

Platão viveu num momento em que acontecia uma revolução cultural, que consistia em um conflito entre a oralidade e a escrita, com a vitória da escrita.

Na tradição antiga a oralidade era o meio de comunicação privilegiado. Sócrates confiara exclusivamente à oralidade dialética sua mensagem. Os Sofistas, ao contrário, tinham privilegiado sobretudo o meio de comunicação escrita, que já se difundira. Aristóteles adotará a cultura da escrita sem reservas, consagrando-a definitivamente como meio privilegiado de comunicação do saber. Platão tentou estabelecer média entre as duas culturas, mas com êxitos que não foram aceitos por seus próprios discípulos.

• De Platão nos chegaram todos os escritos (trinta e seis diálogos, subdivididos em tetralogias), caso único e afortunado na antiguidade, mas que põe alguns problemas deveras complexos:

A "questão platônica" → § 2-5

1) estabelecer quais diálogos são autênticos e quais não;
2) estabelecer a cronologia dos diálogos;
3) estabelecer a relação entre as doutrinas filosóficas que se deduzem dos diálogos e as assim chamadas "doutrinas não escritas" proferidas por Platão somente de forma oral (em particular nas suas aulas na Academia), das quais temos notícia por meio dos testemunhos indiretos dos discípulos (em muitos casos a recuperação destas doutrinas resolve problemas que em si os diálogos deixam em aberto).

Escrevendo, Platão reproduziu o método dialógico socrático, fundando novo gênero literário: deste modo seu filosofar assume uma dinâmica deliciosamente socrática, na qual o próprio leitor é envolvido na tarefa de extrair maieuticamente a solução dos problemas suscitados e não explicitamente resolvidos.

Platão recupera, além disso, o valor cognoscitivo do mito como complemento do *logos*: a filosofia platônica se torna, na forma do mito, uma espécie de fé raciocinada, no sentido de que, quando a razão chega aos limites extremos de suas capacidades, deve superar intuitivamente tais limites, desfrutando as possibilidades que se lhe oferecem na dimensão da imagem e do mito.

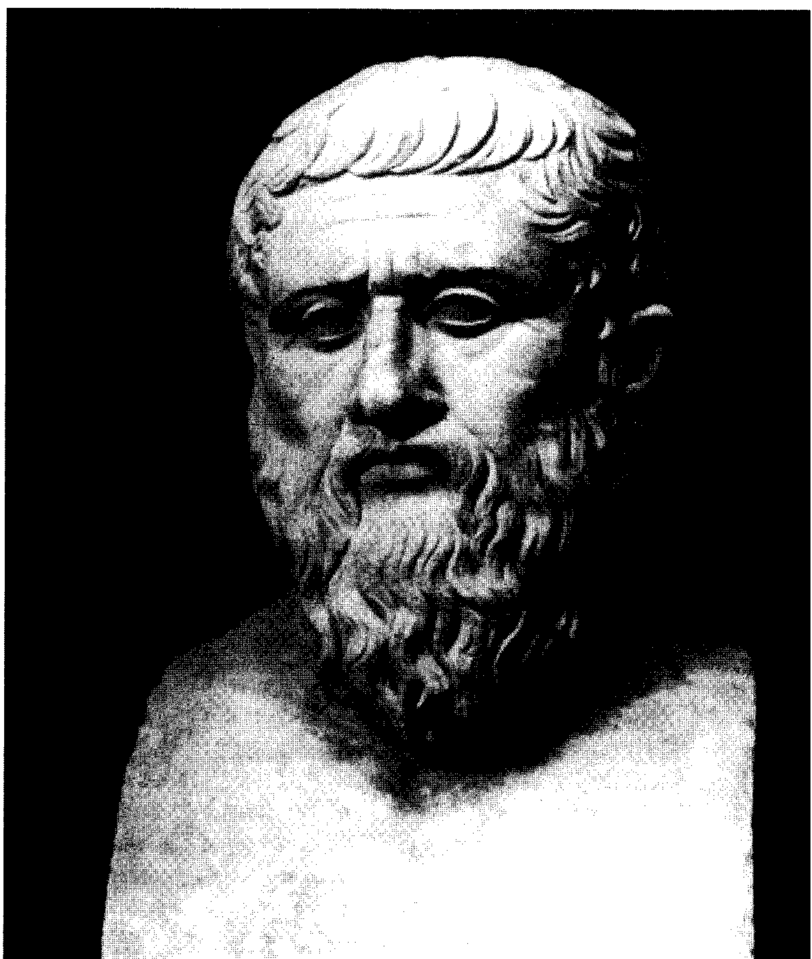


Vida e obras de Platão

Platão nasceu em Atenas, em 428/427 a.C. Seu verdadeiro nome era Arístocles. Platão é apelido que derivou, como referem alguns, de seu vigor físico ou, como contam outros, da amplitude de seu estilo ou ainda da extensão de sua fronte (em grego, *platos* significa precisamente "amplitude", "largueza", "extensão"). Seu pai contava orgulhosamente com o rei Codro entre seus antepassados, ao passo que sua mãe se orgulhava do parentesco com Sólon. Assim, é natural que, desde a juventude, Platão já visse na vida política seu próprio ideal: nascimento, inteligência, aptidões pessoais, tudo o levava para essa direção. Esse é um dado biográfico absolutamente essencial, que incidiria profundamente na própria substância de seu pensamento.

Aristóteles relata-nos que Platão foi inicialmente discípulo de Crátilo, seguidor de Heráclito e, posteriormente, de Sócrates. O encontro de Platão com Sócrates deu-se provavelmente quando Platão tinha aproximadamente vinte anos. É certo, porém, que Platão freqüentou o círculo de Sócrates com o mesmo objetivo da maior parte dos outros jovens, ou seja, não para fazer da filosofia a finalidade da própria vida, mas para melhor se preparar, pela filosofia, para a vida política. Entretanto, os acontecimentos orientaram a vida de Platão para outra direção.

Platão travou seu primeiro contato direto com a vida política em 404/403 a.C., quando a aristocracia assumiu o poder e dois parentes seus, Cármides e Crítias, tiveram importante participação no governo oligárquico. Foi certamente uma experiência amarga e frustrante para ele, por causa dos métodos facciosos e violentos que constatou



serem aplicados exatamente por aqueles nos quais depositava confiança.

Entretanto, seu desgosto com os métodos da política praticada em Atenas deve ter alcançado o máximo de sua expressão com a condenação de Sócrates à morte. Os responsáveis por essa condenação foram os democratas (que haviam retomado o poder). Assim, Platão convenceu-se de que para ele, naquele momento, era bom manter-se afastado da política militante.

Após o ano de 399 a.C., Platão esteve em Mégara com alguns outros discípulos de Sócrates, hospedando-se na casa de Euclides (provavelmente para evitar possíveis perseguições, que poderiam lhe advir pelo fato de ter participado do círculo socrático). Entretanto, não se deteve longamente em Mégara.

Em 388 a.C., aos quarenta anos, Platão viajou para a Itália. (Se esteve também no Egito e em Cirene, como se conta, tais viagens devem ter acontecido antes de 388 a.C. No entanto, a autobiografia da *Carta VII* nada fala sobre elas). O desejo de conhecer as comunidades dos Pitagóricos (e, de fato, conheceu Arquita, como sabemos pela *Carta VII)* o levou a empreender a viagem até a Itália. Durante essa viagem, Platão foi convidado pelo tirano Dionísio I a ir até Siracusa, na Sicília. Certamente Platão esperava poder inculcar no tirano o ideal do rei-filósofo (ideal esse já substancialmente proposto no *Górgias,* obra que precede a viagem). Em Siracusa, Platão logo se indispôs com o tirano e sua corte (precisamente por sustentar os princípios expressos no *Górgias).* Todavia, estabeleceu forte vínculo de amizade com Díon, parente do tirano, no qual Platão acreditou encontrar um discípulo capaz de se tornar rei-filósofo. Dionísio irritou-se de tal forma com Platão que determinou fosse ele vendido como escravo a um embaixador espartano na cidade de Egina (narrando os fatos de forma mais simples, forçado a desembarcar em Egina, em guerra contra Atenas, talvez Platão tenha sido mantido como escravo). Felizmente, porém, foi resgatado por Aniceris de Cirene, que se encontrava em Egina.

Retornando a Atenas, Platão fundou a Academia (em um ginásio situado no parque dedicado ao herói Academos, de onde o nome de Academia). O *Menon* foi provavelmente o primeiro diálogo de Platão a divulgar a nova Escola. Logo a Academia adquiriu grande prestígio, a ela acorrendo numerosos jovens e até homens ilustres.



Sócrates e Platão
em uma representação do séc. XIII.
Platão encontrou Sócrates provavelmente
pelos vinte anos,
e inicialmente o freqüentou para melhor
se preparar, mediante a filosofia,
para a vida política.

Em 367 a.C., Platão voltou à Sicília. Dionísio I falecera, tendo-lhe sucedido o filho Dionísio II, que, segundo afiançava Díon, poderia colaborar bem mais que o pai para a realização dos desígnios de Platão. Dionísio II, entretanto, revelou as mesmas tendências do pai: exilou Díon, acusando-o de tramar contra o trono, e manteve Platão quase como prisioneiro. Dionísio só permitiu que Platão retornasse a Atenas porque estava empenhado numa guerra.

Em 361 a.C., Platão voltou pela terceira vez à Sicília. Em seu regresso a Atenas, de fato, lá encontrou Díon, que se refugiara nessa cidade. Díon o convenceu a aceitar novo e insistente convite de Dionísio, na esperança de que, dessa forma, também ele seria recebido novamente em Siracusa. Dionísio desejava o retorno de Platão na corte com a única finalidade de completar a própria preparação filosófica. Foi, porém, grave erro acreditar na mudança de sentimentos de Dionísio. Platão teria até arriscado perder a própria vida, não fosse

a proteção de Arquita e dos amigos da cidade de Taranto. (Em 367 a.C., Díon conseguiu tomar o poder em Siracusa, mas por pouco tempo apenas, sendo assassinado em 353 a.C.).

Em 360 a.C., Platão retornou a Atenas, onde permaneceu na direção da Academia até sua morte, ocorrida em 347 a.C.

Os escritos de Platão chegaram até nós em sua totalidade. A disposição que lhes foi conferida, da qual nos dá conta o gramático Trasilo, baseia-se no conteúdo dos próprios escritos. Os trinta e seis trabalhos foram subdivididos nas nove tetralogias seguintes:

I: *Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton, Fédon;*

II: *Crátilo, Teeteto, Sofista, Político;*

III: *Parmênides, Filebo, Banquete, Fedro;*

IV: *Alcibíades I, Alcibíades II, Hiparco, Amantes;*

V: *Teages, Cármides, Laques, Lísis;*

VI: *Eutidemo, Protágoras, Górgias, Mênon;*

VII: *Hípias menor, Hípias maior, Íon, Menexeno;*

VIII: *Clitofon, República, Timeu, Crítias;*

IX: *Mino, Leis, Epinomis, Cartas.*

A interpretação e a avaliação correta desses escritos propõem uma série de problemas extremamente complexos que, em seu conjunto, constituem a "questão platônica".

2 A questão da autenticidade e da cronologia dos escritos

O primeiro problema que surge em relação aos trinta e seis escritos é o seguinte: são todos eles autênticos ou existem os não autênticos? E quais são os não autênticos?

A crítica do século passado se empenhou de forma incrivelmente meticulosa na questão da autenticidade, chegando a extremismos hipercríticos verdadeiramente surpreendentes. Duvidou-se da autenticidade de quase todos os diálogos. Posteriormente, o problema passou a perder importância e, hoje, a tendência é considerar autênticos quase todos os diálogos ou até mesmo todos.

O segundo problema concerne à cronologia dos escritos platônicos. Não se trata de simples problema de erudição, porquanto o pensamento platônico sofreu contínuo desenvolvimento, enriquecendo-se através da autocrítica e da autocorreção. A partir de fins do século passado, em parte pela utilização do critério estilométrico, ou seja, do estudo científico das características estilísticas das diversas obras, conseguiu-se propor uma resposta pelo menos parcial para o problema.

Tomando-se como ponto de partida *As Leis,* que constituem certamente o último escrito de Platão, após acurado exame das características estilísticas dessa obra, buscou-se estabelecer quais outros escritos apresentam as mesmas características. Usando-se também critérios colaterais, pôde-se concluir que, provavelmente, os escritos do último período são, pela ordem, os seguintes: *Teeteto, Parmênides, Sofista, Político, Filebo, Timeu, Crítias* e *As Leis.*

Depois também foi possível estabelecer que a *República* pertence à fase central da produção platônica, que é precedida pelo *Fédon* e pelo *Banquete*, e que é seguida pelo *Fedro.*

Pôde-se outrossim verificar que um grupo de diálogos representa o período de amadurecimento e de passagem da fase juvenil para a fase mais original: o *Górgias* pertence provavelmente ao período imediatamente anterior à primeira viagem à Itália, e o *Mênon* ao período imediatamente seguinte. A esse período de amadurecimento, provavelmente, também pertence o *Crátilo.* O *Protágoras* representa, talvez, o coroamento da primeira fase da atividade literária de Platão.

A maioria dos outros diálogos, especialmente os breves, constituem certamente escritos de juventude, o que, de resto, se confirma pela temática acentuadamente socrática que neles se discute. Alguns desses diálogos podem ter sido retocados e parcialmente refeitos na idade madura.

De qualquer forma, no estado atual dos estudos, está confirmado que os chamados "diálogos dialéticos" (*Parmênides, Sofista, Político, Filebo*) são obras da última fase literária de Platão e que os grandes diálogos metafísicos representam obras da maturidade, embora permaneça alguma incerteza em relação aos primeiros escritos. Assim, é possível reconstruir o pensamento platônico de modo suficientemente satisfatório.

3 Os escritos e as "doutrinas não escritas" e suas relações

Especialmente ao longo das últimas décadas, evidenciou-se um terceiro problema, o das chamadas "doutrinas não escritas", que tornou a questão platônica ainda mais complexa e, por vários aspectos, demonstrou ser de decisiva importância. Hoje, muitos estudiosos consideram que da solução desse problema depende a compreensão correta do pensamento platônico em geral e da própria história do platonismo na antiguidade.

Fontes antigas nos referem que, na Academia, Platão ministrou cursos intitulados *Sobre o bem,* cujo teor ele não quis escrever. Em tais cursos, discorria sobre realidades últimas e supremas, ou seja, sobre os primeiros princípios, adestrando os discípulos para a compreensão desses princípios através de rigoroso tirocínio metódico e dialético. Platão estava convencido de que essas "realidades últimas e supremas" não podiam ser transmitidas senão mediante adequada preparação e rigorosas observações, que só podem ocorrer no diálogo vivo e no emprego da dialética oral.

O próprio Platão nos dá conta disso em sua *Carta VII:* "O conhecimento dessas coisas *não é de forma alguma transmissível como os outros conhecimentos,* mas apenas após *muitas discussões* sobre tais coisas e após um período de *vida em comum,* quando, de modo imprevisto, como luz que se acende de simples fagulha, esse conhecimento nasce na alma e de si mesmo se alimenta." Em suma, nesse ponto Platão mostrou-se muito firme e sua decisão foi categórica: "Sobre essas coisas não há nenhum escrito meu, e nunca haverá."

Entretanto, os discípulos que assistiram às lições escreveram essas doutrinas *Sobre o bem* e alguns desses escritos chegaram até nós. Platão desaprovou a iniciativa e, mais ainda, condenou expressamente esses escritos, considerando-os nocivos e inúteis, pelas razões já mencionadas. Admitiu, porém, que alguns desses discípulos haviam compreendido bem suas lições.

Concluindo, além dos diálogos escritos, para bem compreender Platão, também precisamos ter presentes as "doutrinas não escritas" que nos foram legadas pela tradição indireta, que se referem justamente à chave fundamental do sistema. Hoje muitos estudiosos estão convencidos de que certos diálogos e sobretudo certas partes de diálogos, consideradas no passado enigmáticas ou problemáticas, recebem nova luz exatamente quando conectadas com as "doutrinas não escritas".

Em suma, cumpre observar que, além dos diálogos escritos, para compreender Platão, devemos remontar às "doutrinas não escritas" expostas nas lições ministradas aos discípulos da Academia e compiladas sob o título *Sobre o bem*, que, portanto, devem constituir ponto de referência essencial, à medida, ao menos, que nos foram transmitidas. Texto 1

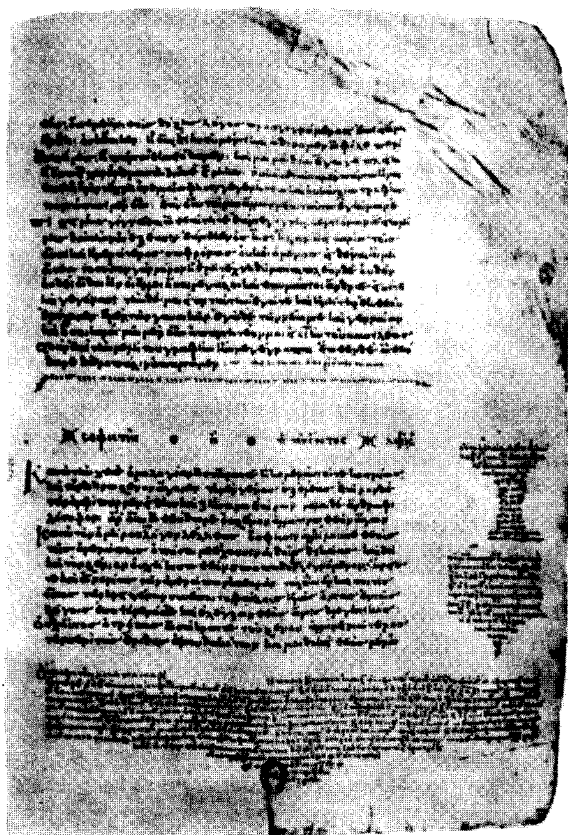
4 Os diálogos platônicos e Sócrates como personagem dos diálogos

Platão recusou-se a escrever sobre os princípios últimos. Entretanto, mesmo em relação aos temas a respeito dos quais considerou que pudesse escrever, buscou sempre evitar conferir-lhes tratamento "sistemático", procurando reproduzir o espírito do diálogo socrático, cujas peculiaridades buscava imitar. Tentou reproduzir o jogo de perguntas e respostas, com todos os meandros da dúvida, com as fugazes e imprevistas revelações que impulsionam para a verdade sem, porém, revelá-la, convidando a alma do ouvinte a realizar o seu encontro com ela, com as rupturas dramáticas de seqüência que preparam para ulteriores investigações: em suma, toda aquela dinâmica tipicamente socrática estava presente.

Nasceu assim o "diálogo socrático", que se tornou um gênero literário específico, adotado por numerosos discípulos de Sócrates e por filósofos posteriores, gênero cujo inventor foi provavelmente Platão e do qual certamente foi o maior representante, ou melhor, o único representante autêntico, porquanto somente em Platão é possível reconhecer a verdadeira natureza do filosofar socrático que, nos outros escritores, decai ao nível de mero expediente maneirista.

Portanto, para Platão o escrito filosófico apresentava-se como "diálogo", que terá comumente Sócrates como protagonista, discutindo com um ou vários interlocutores, ao lado dos quais *surgirá o leitor, com função igualmente importante*, chamado a participar também como *interlocutor absolutamente insubstituível,* no sentido que cabe precisamente ao leitor a tarefa de extrair maieuticamente a solução de diversos problemas discutidos.

Assim, é evidente que o Sócrates dos diálogos platônicos é, na realidade, o próprio Platão, e o Platão escrito, pelas razões acima expostas, deve ser lido levando em conta o Platão não escrito. Em todo caso é errado ler os diálogos como fonte inteiramente "autônoma" do pensamento platônico e rejeitar a tradição indireta.



O início dos Diálogos *de Platão em um códice de 895, conservado na Bodleian Library de Oxford. Com a prosa do diálogo Platão procura preservar a vitalidade do pensamento.*

5 Recuperação e novo significado do "mito" em Platão

Já constatamos que a filosofia nasceu como libertação do *logos* em relação ao "mito" e à fantasia. Os Sofistas fizeram uso funcional (alguém disse "iluminista", ou seja, "racionalista") do mito. Mas Sócrates condenou também esse tipo de uso do mito, exigindo o procedimento rigorosamente dialético. Platão, inicialmente, participou com Sócrates dessa posição. Entretanto, já a partir do *Górgias,* passou a atribuir novo valor ao mito, que passaria a usar de forma constante, conferindo-lhe grande importância.

Como explicar esse fato? Por que a filosofia voltava a assumir o mito? Representa isso involução, abdicação parcial de suas próprias prerrogativas da filosofia, renúncia à coerência ou, talvez, um sintoma de desconfiança em si mesma? Em outras palavras, qual o significado do mito em Platão?

Extremamente diversificadas foram as respostas a esse problema. Soluções diametralmente opostas derivaram de Hegel e da escola de Heidegger.

Platão reavalia o mito a partir do momento em que começa a reavaliar algumas teses fundamentais do Orfismo e a componente religiosa. Para Platão, mais que expressão de fantasia, o mito é *expressão de fé e de crença.* Na verdade, em muitos diálogos, a partir do *Górgias,* a filosofia de Platão referente a certos temas se configura como fé racionalizada: o mito procura clarificação no *logos,* e o *logos* busca complementação no mito. Em síntese, ao chegar a razão aos limites extremos de suas possibilidades, Platão confia à força do mito a tarefa de superar intuitivamente esse limites, elevando o espírito a uma visão ou, pelo menos, a uma tensão transcendente.

Portanto, se quisermos entender Platão, devemos preservar a função e o valor do mito, ao lado e juntamente com a função reservada ao *logos,* nos moldes do que ficou acima explicado. Por conseguinte, engana-se tanto quem pretende cancelá-lo em benefício exclusivo do puro *logos* como quem busca conceder-lhe prioridade em relação ao *logos,* a ponto de representar a superação do *logos* (mitologia).

II. A fundação da metafísica

• A principal novidade da filosofia platônica consiste na descoberta de uma realidade superior ao mundo sensível, ou seja, uma dimensão suprafísica (ou metafísica) do ser. Esta descoberta é ilustrada por Platão com a imagem marinha da "segunda navegação".

A "segunda navegação" e a fundação da metafísica → § 1

A primeira navegação era a entregue às forças físicas do vento e das velas do navio, e representa emblematicamente a filosofia dos Naturalistas que explicavam a realidade apenas com elementos físicos (ar, água, terra, fogo etc.) e forças físicas a eles ligadas.

A "segunda navegação" entrava em jogo quando as forças físicas dos ventos, na bonança, não eram mais suficientes, e era então entregue às forças humanas que impulsionavam o navio com os remos: para Platão ela representa a filosofia que, com as forças da razão, se esforça para descobrir as verdadeiras causas da realidade, para além das causas físicas. Se quisermos explicar a razão pela qual uma coisa é bela, não podemos nos limitar aos componentes físicos (beleza da cor, da forma etc.), mas devemos remontar à Idéia do belo.

• plano supra-sensível do ser é constituído pelo mundo das Idéias (ou Formas), do qual Platão fala nos diálogos, e pelos Princípios primeiros do Uno e da Díade, dos quais fala nas doutrinas não escritas. As Idéias platônicas não são simples conceitos mentais, mas são "entidades" ou "essências" que subsistem em si e por si em um sistema hierárquico bem organizado (representado pela imagem do Hiperurânio), e que constituem o verdadeiro ser.

No vértice do mundo das Idéias encontra-se a Idéia do Bem, que coincide com o "Uno" das doutrinas não escritas. O Uno é princípio do ser, da verdade e do valor. Todo o mundo inteligível deriva da cooperação do Princípio do Uno, que serve como limite, com o segundo Princípio (a Díade de grande-e-pequeno), entendido como indeterminação e ilimitação.

A teoria das Idéias e a doutrina dos Princípios últimos (Uno e Díade) → § 2-3

No nível mais baixo do mundo inteligível encontram-se as entidades matemáticas, isto é, os números e as figuras geométricas.

Toda a realidade em todos os níveis, conseqüentemente, tem estrutura bipolar, ou seja, é "mistura", mediação sintética do Uno e da Díade segundo justa medida.

Nos diálogos estes princípios são apresentados na sua função de *limite* e *ilimite*, ou seja, como princípio *determinante* e princípio *indeterminado* nas suas relações fundantes estruturais. O ser é portanto um misto de limite e ilimite.

• O mundo inteligível resulta da cooperação bipolar imediata dos dois Princípios supremos; o mundo sensível, ao contrário, tem necessidade de um mediador, de um Deus-artífice que Platão chama de "Demiurgo"; este cria o mundo animado pela bondade: toma como modelo as Idéias e plasma a *chora*, isto é, o receptáculo material informe. O Demiurgo procura descer na realidade física os modelos do mundo ideal, em função das figuras geométricas e dos números.

O Demiurgo e a gênese do cosmo sensível → § 4

Os entes matemáticos são, portanto, os entes intermediários-mediadores que permitem à inteligência demiúrgica transformar o princípio caótico do sensível em *cosmo*, desdobrando de modo matemático a unidade na multiplicidade em função dos números e, portanto, produzir ordem. Deste modo, o mundo sensível aparece como cópia do mundo inteligível. O mundo inteligível é eterno, enquanto o sensível existe no tempo, que é imagem móvel do eterno.

1 A "segunda navegação", ou a descoberta da metafísica

1.1 O significado metafísico da "segunda navegação"

Existe um ponto fundamental da filosofia platônica de cuja formulação dependem por inteiro a nova disposição de todos os problemas da filosofia e o novo clima espiritual como pano de fundo de tais problemas e suas respectivas soluções, conforme já observamos. Esse ponto fundamental consiste na descoberta da existência de uma realidade supra-sensível, ou seja, de uma dimensão suprafísica do ser (de um gênero de ser não-físico), que a filosofia da *physis* nem mesmo vislumbrara. Todos os Naturalistas haviam tentado explicar os fenômenos recorrendo a causas de caráter físico e mecânico (água, ar, terra, fogo, calor, frio, condensação, rarefação etc.).

Platão observa que o próprio Anaxágoras, apesar de ter atinado a necessidade de introduzir uma Inteligência universal para conseguir explicar as coisas, não soube explorar essa sua intuição, continuando a atribuir peso preponderante às causas físicas tradicionais. Entretanto — e esse é o problema fundamental —, será que as causas de caráter físico e mecânico são as "verdadeiras causas" ou, ao contrário, constituem simples "con-causas", ou seja, causas a serviço de causas ulteriores e mais elevadas? A causa daquilo que é físico e mecânico não será, talvez, algo que não é físico e não é mecânico?

Para encontrar resposta a esses problemas, Platão empreendeu o que ele próprio simbolicamente denomina de "segunda navegação". Na linguagem antiga dos homens do mar, "segunda navegação" se dizia daquela que se realizava quando, cessado o vento e não funcionando mais as velas, se recorria aos remos. Na imagem platônica, a primeira navegação simboliza o percurso da filosofia realizado sob o impulso do vento da filosofia naturalista. A "segunda navegação" representa, ao contrário, a contribuição pessoal de Platão, a navegação realizada sob o impulso de suas próprias forças, ou seja, em linguagem não metafórica, sua elaboração pessoal. A primeira navegação se revelara fundamentalmente fora de rota, considerando que os filósofos Pré-socráticos não conseguiram explicar o sensível através do próprio sensível. Já a "segunda navegação" encontra a nova rota que conduz à descoberta do supra-sensível, ou seja, do ser inteligível. Na primeira navegação, o filósofo ainda permanece prisioneiro dos sentidos e do sensível, enquanto que, na "segunda navegação", Platão tenta a libertação radical dos sentidos e do sensível e um deslocamento decidido para o plano do raciocínio puro e daquilo que é captável pelo puro intelecto e pela pura mente.

1.2 Dois exemplos esclarecedores apresentados por Platão

O sentido dessa "segunda navegação" fica particularmente claro nos exemplos apresentados pelo próprio Platão.

Desejamos explicar por que certa coisa é bela? Ora, para explicar esse "porquê" o naturalista invocaria elementos puramente físicos, como a cor, a figura e outros elementos desse tipo. Entretanto — diz Platão — não são essas as "verdadeiras causas", mas, ao contrário, apenas meios ou "con-causas". Impõe-se, portanto, postular a existência de uma causa ulterior, que, para constituir verdadeira causa, deverá ser algo não sensível mas inteligível. Essa causa é a Idéia ou "forma" pura do Belo em si, a qual, pela sua participação ou presença ou comunhão ou, de qualquer modo, através de certa relação determinante, faz com que as coisas empíricas sejam belas, isto é, se realizem segundo determinada forma, cor e proporção como convém e precisamente como devem ser para que possam ser belas.

E eis um segundo exemplo, não menos eloqüente.

Sócrates está preso, aguardando a condenação. Por que está preso? A explicação naturalista-mecanicista não tem condições de dizer senão o seguinte: porque Sócrates possui um corpo composto de ossos e nervos, músculos e articulações que, com o afrouxamento e o retesamento dos nervos, podem mover e flexionar os membros: por essa razão Sócrates teria movido e flexionado as pernas, ter-se-ia dirigido ao cárcere e lá se encontraria até o momento. Ora, qualquer pessoa percebe a inadequação desse tipo de explicação: ela não oferece o verdadeiro "porquê", a razão pela qual Sócrates está preso, explicando apenas qual o meio ou instrumento de que Sócrates se serviu

para se dirigir ao cárcere e lá permanecer com seu corpo. A verdadeira causa pela qual Sócrates foi para o cárcere e nele se encontra não é de ordem mecânica e material, mas de ordem superior, representando um valor espiritual e moral: ele decidiu acatar o veredito dos juízes e submeter-se à lei de Atenas, acreditando que isso representasse para ele o *bem* e o *conveniente*. E, em conseqüência dessa escolha de caráter moral e espiritual, ele, em seguida, moveu os músculos e as pernas, dirigiu-se para o cárcere, e lá permaneceu.

1.3 O ganho dos dois planos do ser

A "segunda navegação", portanto, leva ao reconhecimento da existência de dois planos do ser: um, fenomênico e visível; outro, invisível e metafenomênico, captável apenas com a mente e, por conseguinte, puramente inteligível.

Podemos afirmar sem dúvida que a "segunda navegação" platônica constitui uma conquista que assinala, ao mesmo tempo, a fundação e a etapa mais importante da história da metafísica. De fato, todo o pensamento ocidental será condicionado definitivamente por essa "distinção", tanto na medida de sua aceitação (o que é óbvio), como também na medida de sua não aceitação. Neste último caso, na verdade, terá de justificar polemicamente a não aceitação e, por força dessa polêmica, continuará dialeticamente sempre condicionado.

Depois da "segunda navegação" platônica (e somente depois dela) é que se pode falar de "material" e "imaterial", "sensível" e "supra-sensível", "empírico" e "metaempírico", "físico" e "suprafísico". E é à luz dessas categorias que os Físicos anteriores se revelam materialistas e que a natureza e o cosmo não aparecem mais como a totalidade das coisas que existem, mas apenas como a totalidade das coisas que aparecem. O "verdadeiro ser" é constituído pela "realidade inteligível". Texto 2

2 O Hiperurânio ou o mundo das Idéias

Platão denominou essas causas de natureza não-física, essas realidades inteligíveis, principalmente com os termos *idéa* e

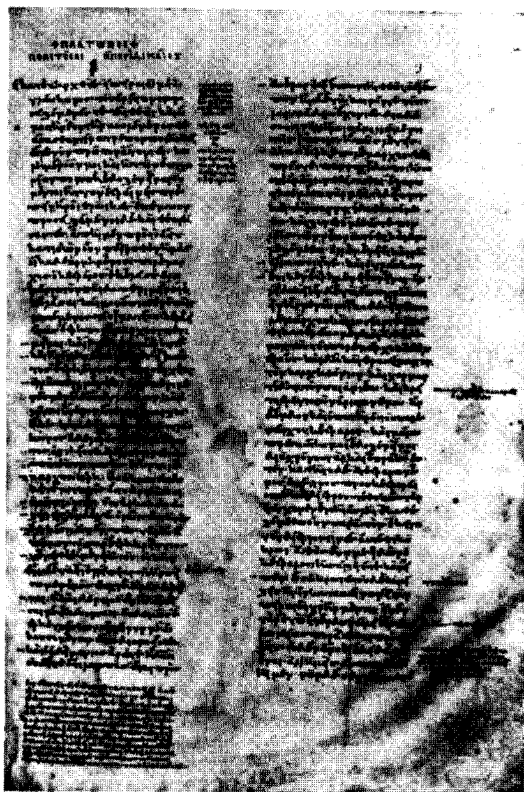
Idéia. Com o termo "Idéia" se traduzem geralmente os termos gregos *idéa* e *éidos*. Infelizmente a tradução (que neste caso é uma transliteração) não é a mais feliz, porque, na linguagem moderna, "idéia" assumiu um sentido que é estranho ao sentido platônico. A tradução exata do termo seria "forma", pelas razões que compreenderemos nas páginas seguintes. Com efeito, nós, modernos, com "idéia" entendemos *um conceito, um pensamento, uma representação mental*, algo enfim que nos leva ao plano psicológico e noológico; Platão, ao contrário, com "Idéia" entendia, em certo sentido, algo que constitui o *objeto específico* do pensamento, ou seja, *aquilo a que* o pensamento se dirige de modo puro, sem o que o pensamento não seria pensamento. Em resumo, a Idéia platônica não é realmente puro ente de razão, *mas é um ser*, mais ainda, aquele ser *que existe de forma absoluta, o verdadeiro ser*, como já vimos com amplitude e como documentaremos.
Os termos *idéa* e *éidos* derivam ambos de *idéin*, que quer dizer "ver", e na língua grega anterior a Platão empregavam-se sobretudo para designar a *forma visível das coisas*, ou seja, a forma exterior e a figura que se capta com o olho, portanto, o "visto" sensível.
Sucessivamente, *idéa* e *éidos* passaram a indicar, de modo translato, a *forma interior*, ou seja, a *natureza específica* da coisa, a *essência da coisa*. Este segundo uso, raro antes de Platão, torna-se ao invés estável na linguagem metafísica do nosso filósofo.
Platão, portanto, fala de *idéa* e de *éidos* sobretudo para indicar esta *forma interior*, esta *estrutura metafísica* ou *essência das coisas*, de natureza requintadamente inteligível, e usa como sinônimos os termos *ousía*, isto é, substância ou essência, e até *physis*, no sentido de natureza das coisas, realidade das coisas.

éidos, que significam "forma". As Idéias de que falava Platão não são, portanto, simples conceitos ou representações puramente mentais (só muito mais tarde o termo assumiria esse significado), mas são "entidades", "substâncias". As Idéias, em suma, não são simples pensamentos, mas *aquilo que* o pensamento pensa quando liberto do sensível: constituem o "verdadeiro ser", "o ser por excelência". Em outras palavras: as Idéias platônicas são as essências das coisas, ou seja, aquilo que faz com que cada coisa seja aquilo que é. Platão usou também o termo "paradigma", para indicar que as Idéias representam o "modelo" permanente de cada coisa (como cada coisa *deve* ser).

Entretanto, as expressões mais famosas utilizadas por Platão para indicar as Idéias são indubitavelmente "em si", "por si", e também "em si e por si" (o belo-em-si, o bem-em-si etc.), freqüentemente mal compreendidas, a ponto de se terem tornado objeto de ásperas polêmicas já a partir do momento em que Platão acabou de cunhá-las. Tais expressões, na verdade, indicam o caráter de não relatividade e o de estabilidade, o caráter absoluto das Idéias. Afirmar que as Idéias existem "em si e por si" significa dizer, por exemplo, que o Belo ou o Verdadeiro não são tais apenas *relativamente* a um sujeito particular (como pretendia, por exemplo, Protágoras), nem constituem realidades que possam ser manipuladas ao sabor dos caprichos do sujeito, mas, ao contrário, *se impõem ao sujeito de modo absoluto.* Afirmar que as Idéias existem "em si e por si" significa que elas não são arrastadas pelo vórtice do devir que carrega todas as coisas sensíveis: as coisas belas *sensíveis* tornam-se feias, sem que isso implique que se torne feia a causa do belo, ou seja, a Idéia do belo. Em resumo: as verdadeiras causas de todas as coisas sensíveis, por natureza sujeitas à mudança, não podem elas mesmas sofrer mudança, do contrário não seriam as "verdadeiras causas", *não seriam as razões últimas e supremas.*



A mão de Platão apontada para o céu é metáfora da transcendência. Ao redor do filósofo um grupo de discípulos em admiração. Particular do esboço para "A Escola de Atenas", de Raffaello.



O exórdio da República *no famoso* Codex Parisinus A, *do séc. IX (Paris, Biblioteca Nacional).*

3 A estrutura do mundo ideal

3.1 A hierarquia das Idéias: no vértice, a Idéia do Bem

Como já tivemos ocasião de salientar, o mundo das Idéias, pelo menos implicitamente, é constituído por uma multiplicidade, porquanto existem Idéias de todas as coisas: Idéias de valores estéticos, Idéias de valores morais, Idéias das diversas realidades corpóreas, Idéias dos diversos entes geométricos e matemáticos etc.

Por tudo o que dissemos, fica evidente que Platão podia conceber o complexo das Idéias como um sistema hierarquicamente organizado e ordenado, no qual as Idéias inferiores implicam as superiores, numa ascensão contínua até a Idéia que ocupa o vértice da hierarquia, Idéia que condiciona todas as outras e não é condicionada por nenhuma delas (o incondicionado ou o absoluto).

Sobre esse princípio incondicionado, situado no vértice, Platão se pronunciou expressamente, embora de forma incompleta, em *A República,* afirmando tratar-se da *Idéia do Bem.* E do Bem afirmou que não

O conjunto das Idéias, com as características acima mencionadas, passou para a história sob a denominação de "Hiperurânio", termo usado no *Fedro,* que se tornou célebre, embora nem sempre entendido de forma correta.

Note-se que "lugar hiperurânio" significa "lugar acima do céu" ou "acima do cosmo físico" e, portanto, constitui representação mítica e imagem que, entendida corretamente, *indica um lugar que não é absolutamente um lugar.* Na verdade, as Idéias são descritas como dotadas de características tais que impossibilitam qualquer relação com um lugar físico (não possuem figura nem cor, são intangíveis etc.). Logo, o Hiperurânio é a imagem do mundo a-espacial do inteligível (do gênero do ser suprafísico).

Finalmente, podemos concluir que, com a teoria das Idéias, Platão pretendeu sustentar o seguinte: o sensível só se explica mediante o recurso ao supra-sensível, o relativo com o absoluto, o móvel com o imóvel, o corruptível com o eterno.

● **Bem.** Platão foi o primeiro a trazer à baila o conceito de Bem do ponto de vista ontológico, identificando-o com a suma Idéia, e com o princípio primeiro e supremo do Uno (que é a Medida suprema de todas as coisas), do qual depende toda a realidade (recebendo a justa medida e proporção que a faz ser).
Do ponto de vista moral, o Bem se identifica com a imitação do divino, ou seja, do Bem metafísico, e consiste na alma ordenada e plasmada segundo a ordem do mundo ideal.
Tenhamos presente que Platão ligou de modo estreito o Belo com o Bem, enquanto é o modo em que o Bem se manifesta. No *Filebo,* com seu estilo irônico com que exprime as coisas importantes, escreve: "E agora o poder do Bem nos fugiu na natureza do Belo: com efeito, a medida e a proporção resultam ser, em tudo, beleza e virtude".

apenas constitui o fundamento que torna as Idéias cognoscíveis e a mente capaz de conhecer, mas que verdadeiramente "produz o ser e a substância" e que "o Bem não é substância ou essência, mas firma-se *acima da substância,* transcendendo-a em dignidade hierárquica e em poder".

Sobre esse princípio incondicionado e absoluto, situado além do ser e do qual derivam todas as Idéias, Platão nada mais escreveu nos diálogos, reservando o que tinha para dizer às suas exposições orais, ou seja, às lições que possuíam exatamente o título *Sobre o Bem.* Considerou-se, no passado, que essas lições constituíam a fase final do pensamento platônico. Entretanto, os mais recentes e aprofundados estudos demonstraram que elas foram ministradas paralelamente à elaboração dos diálogos, pelo menos a partir da época da redação da *República.* Quanto à razão pela qual Platão não quis escrever sobre essas coisas "últimas e supremas", já discorremos anteriormente. A partir das referências dos discípulos a essas lições, podemos inferir as considerações que seguem. Texto 3

3.2 A doutrina dos Princípios primeiros e supremos: Uno (= Bem) e Díade indefinida

O princípio supremo, que na *República* denomina-se "Bem", nas doutrinas não escritas chama-se "Uno". A diferença, porém, é perfeitamente explicável porquanto, como logo veremos, o Uno sintetiza em si o Bem, pois tudo quanto o Uno produz é bem (o bem é o aspecto funcional do Uno, como argutamente observou certo intérprete). Ao Uno se contrapunha um segundo princípio, igualmente originário mas de ordem inferior, entendido como *princípio indeterminado e ilimitado* e como princípio de multiplicidade. Denominava-se tal princípio *Díade* ou *Dualidade de grande-e-pequeno* enquanto princípio que tende, ao mesmo tempo, para a infinita grandeza e para a infinita pequenez, sendo por isso denominado também de *Dualidade indefinida* (ou indeterminada, ilimitada).

Da colaboração desses dois princípios originários procede a totalidade das Idéias. O Uno age sobre a multiplicidade ilimitada como princípio limitante e determinante, ou seja, como princípio formal (como princípio que dá forma enquanto determina e de-limita), ao passo que o princípio da multiplicidade ilimitada funciona como substrato (como matéria inteligível, se quisermos dizê-lo com terminologia posterior). Conseqüentemente, cada uma e todas as Idéias surgem como resultado de uma "mistura" dos dois princípios (delimitação de um ilimitado). Além disso, o Uno, enquanto de-limita, se manifesta como Bem, porquanto a delimitação do ilimitado, que se revela como forma de unidade na multiplicidade, é "essência", "ordem", perfeição e valor.

Eis as conseqüências que daí derivam.

a) O Uno é princípio de ser (porquanto, como vimos, o ser — ou seja, a essência, a substância, a Idéia — nasce precisamente da delimitação do ilimitado).

b) É princípio de verdade e cognoscibilidade, porquanto só aquilo que é determinado é inteligível e cognoscível.

c) É princípio de valor, porque a delimitação implica, como vimos, ordem e perfeição, ou seja, positividade.

Finalmente, "pelo que é possível concluir a partir de uma série de indícios, Platão definiu a unidade como 'medida' e, mais precisamente, como 'medida absolutamente exata'" (H. Krämer).

Essa teoria, atestada especialmente por Aristóteles e pelos seus comentadores antigos, apresenta-se confirmada por muitos diálogos, ao menos a partir da *República*, e revela clara inspiração pitagórica. Ela traduz, em termos metafísicos, a característica mais peculiar do espírito grego que, nos seus mais variados aspectos, manifestou-se *como um estabe-*

● ***Ápeiron.*** Significa "infinito", "indefinido", "ilimitado". Em Platão designa o elemento indeterminado. Este elemento é de-terminado e de-limitado pelo "limite" (*péras*, princípio limitante). A "mistura" desses dois princípios constitui o ser de todas as coisas.
O *ápeiron*, em nível originário, é o princípio da Díade; no plano sensível é a *chora*, ou seja, o princípio material caótico, sobre o qual o Demiurgo age para produzir o mundo, transformando o *caos* em *kosmos*, introduzindo na *chora* o "limite" por meio dos números e das figuras geométricas. Toda a realidade tem, portanto, estrutura bipolar de *ápeiron* e *péras*.

lecer limite para aquilo que é ilimitado, como um encontrar a ordem e a justa medida.

3.3 Os entes matemáticos

Os entes matemáticos encontram-se no degrau mais baixo da hierarquia do mundo inteligível.

Diferentemente dos números ideais, esses entes são múltiplos (existem muitos "um", muitos triângulos etc.), embora sejam inteligíveis.

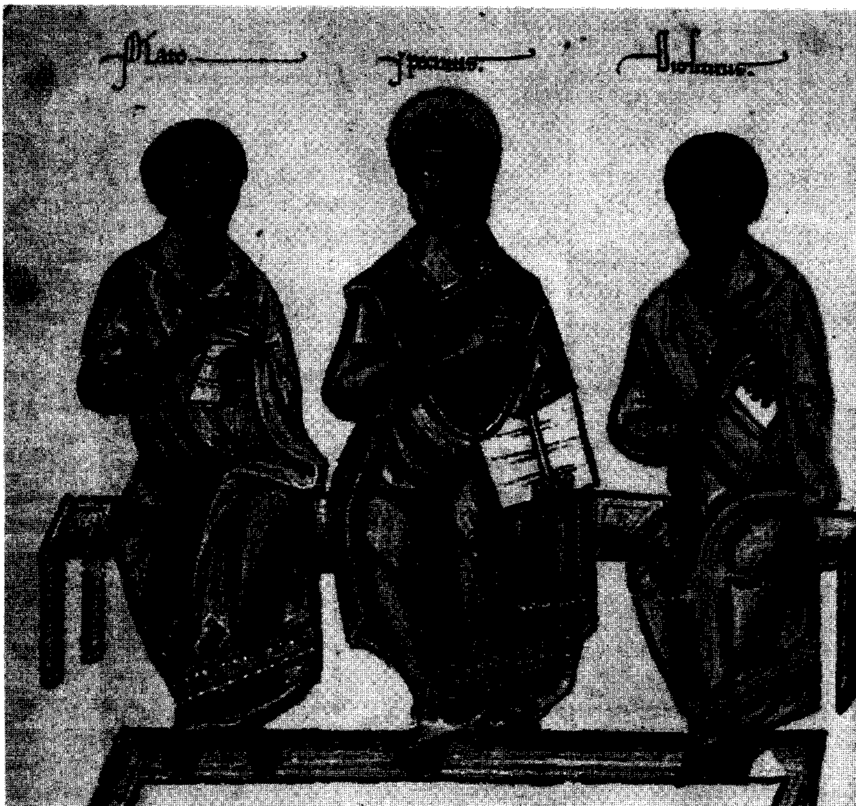
Por este motivo, Platão os chamou de entes "intermediários", ou seja, entes que estão a meio caminho entre as idéias e as coisas.

4 O cosmo sensível

4.1 Os Princípios dos quais nasce o mundo sensível

Do mundo sensível, mediante a "segunda navegação", ascendemos ao mundo inteligível, que representa sua "verdadeira causa". Ora, compreendida a estrutura do mundo inteligível, é possível compreender melhor a gênese e a estrutura do mundo sensível. Assim como o mundo inteligível deriva do Uno, que desempenha a função de princípio formal, e da Díade indeterminada, que funciona como princípio material (inteligível), também o mundo físico deriva das Idéias, que funcionam como princípio formal, e de um princípio material, sensível, ou seja, *de um princípio ilimitado e indeterminado de caráter físico.*

Todavia, enquanto na esfera do inteligível o Uno age sobre a Díade indeterminada, sem necessidade de mediadores, porque ambos os princípios são de natureza inteligível, o mesmo não ocorre na esfera do sensível. A matéria ou receptáculo sensível, que Platão denomina "*chora*" (espacialidade), apenas "participa de modo obscuro do inteligível", permanecendo à mercê de um movimento informe e caótico. Como é possível, então, que as Idéias inteligíveis possam agir sobre o receptáculo sensível, e do caos surja o cosmo sensível?



Nesta miniatura bizantina do séc. XII Platão está entronizado entre Hipócrates e Dioscórides, duas autoridades da medicina antiga. O Ocidente sempre olhou Platão como um dos mestres da tradição especulativa, e a metafísica platônica representa uma das expressões mais significativas da filosofia ocidental.

4.2 A doutrina do Demiurgo

A resposta de Platão é a seguinte. Existe um Demiurgo, isto é, um Deus-artífice, um Deus que pensa e quer (e que, portanto, é pessoal), o qual, assumindo como "modelo" o mundo das Idéias, plasmou a *chora*, ou seja, o receptáculo sensível, segundo esse "modelo", gerando dessa forma o cosmo físico.

O esquema sobre o qual Platão se baseia para explicar o mundo sensível é, portanto, absolutamente claro: há um modelo (o mundo ideal), existe uma cópia (o mundo sensível) e existe um Artífice, que produziu a cópia servindo-se do modelo. O mundo do inteligível (o modelo) é eterno, como eterno é também o Artífice (a inteligência). O mundo sensível, ao contrário, construído pelo Artífice, nasceu, isto é, foi gerado, no sentido verdadeiro e próprio do termo.

Contudo, por que o Demiurgo quis gerar o mundo? O Artífice divino gerou o mundo por "bondade" e por amor ao bem. "Porque *Deus, querendo que todas as coisas fossem boas e, à medida do possível, não fossem más, tomou tudo quanto havia de visível que não se encontrava calmo, mas se agitava de forma irregular e desordenada, e o fez passar da desordem para a ordem*, acreditando que isso era muito melhor do anterior. *Com efeito nunca foi nem é lícito ao ótimo fazer outra coisa senão a mais bela*".

4.3 A alma do mundo

O Demiurgo, portanto, realizou a obra mais bela possível, animado pelo desejo de bem: o mal e o negativo que permanecem neste mundo devem-se à "espacialidade caótica" (isto é, à matéria sensível).

Platão concebe o mundo como vivo e inteligente porque julga o ser vivo e inteligente mais perfeito do que o não-vivo e não-inteligente. Conseqüentemente, o Demiurgo dotou o mundo, além de um corpo perfeito, também de alma e de inteligência perfeitas. Assim, criou a alma do mundo (servindo-se de três princípios: a essência, o idêntico e o diverso), e, na alma, o corpo do mundo.

O mundo, portanto, é uma espécie de "Deus visível"; e "deuses visíveis" são as estrelas e os astros. E uma vez que esta obra do Demiurgo é perfeita, ela não se corrompe: o mundo nasceu, mas não perecerá.

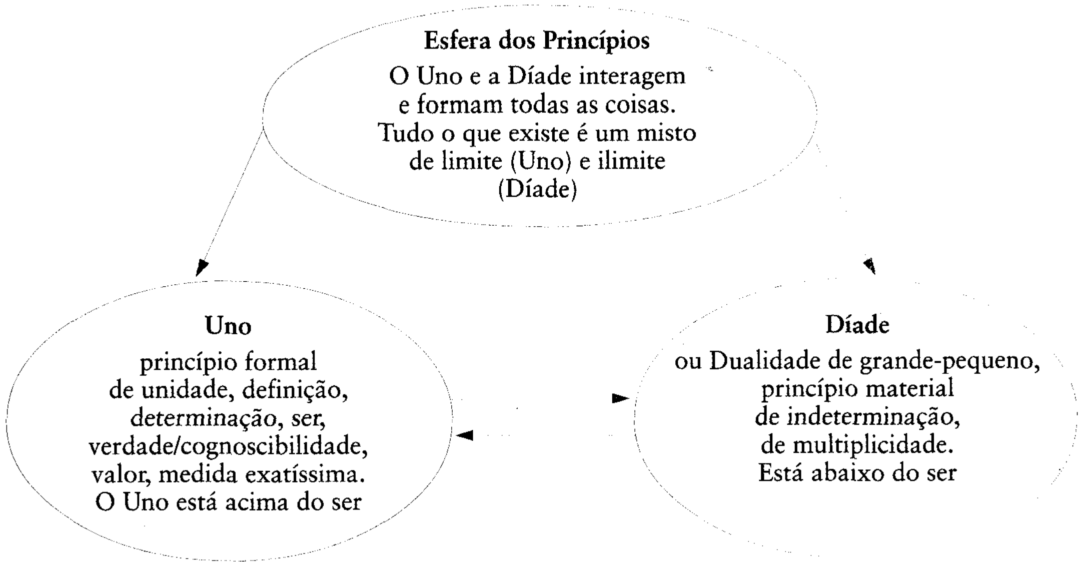
4.4 O tempo e o cosmo

Enquanto eterno, o mundo inteligível está na dimensão do "é", sem o "era" e sem o "será". O mundo sensível, ao contrário, está na dimensão do tempo que é "a imagem móvel do eterno", como uma espécie de desenvolvimento do "é" através do "era" e do "será". Por isso, implica geração e movimento.

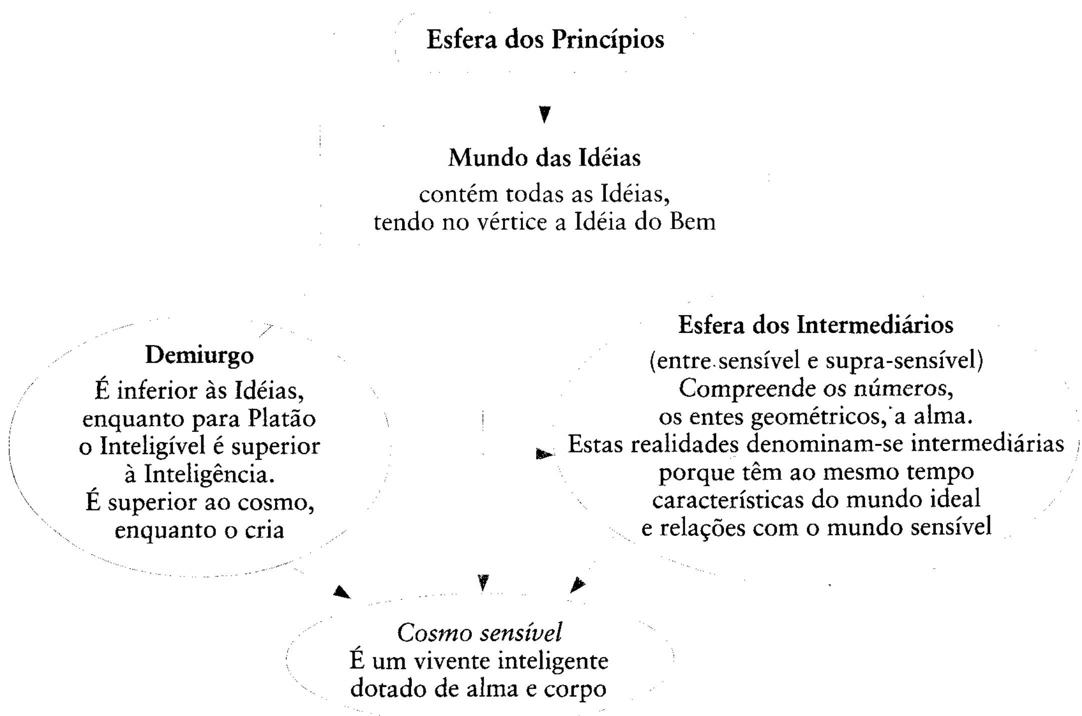
O tempo, portanto, nasceu "junto com o céu", ou seja, com a geração do cosmo: o que significa que "antes" da geração do mundo não existia tempo.

Dessa forma, o mundo sensível torna-se "cosmo", ordem perfeita, que marca o triunfo do inteligível sobre a cega necessidade da matéria, por obra do Demiurgo.

PLATÃO
METAFÍSICA



OS NÍVEIS DA REALIDADE



III. O conhecimento, a dialética, a arte e o "amor platônico"

• O conhecimento é anamnese, isto é, recordação de verdades desde sempre conhecidas pela alma e que reemergem de vez em quando na experiência concreta. Platão apresenta esta teoria do conhecimento tanto em modo mítico (as almas são imortais e contemplaram as Idéias antes de descer nos corpos) quanto em modo dialético (todo homem pode aprender por si verdades antes ignoradas, por exemplo, os teoremas matemáticos). O conhecimento ocorre por graus: simples opinião (*dóxa*), que se subdivide em imaginação e crença; ciência (*epistème*), que se subdivide em conhecimento mediano e pura inteleção. O processo do conhecimento é a dialética, que pode ser ascensional ou sinótica (remontar do mundo sensível às Idéias) e descensional ou diairética (partir das Idéias gerais para descer às particulares).

O conhecimento e a dialética → *§ 1-3*

• Platão liga o tema da arte à sua metafísica: se o mundo é cópia da Idéia, e a arte é cópia do mundo, segue-se que a arte é cópia de uma cópia, imitação de uma imitação e, portanto, afastamento do verdadeiro.

A verdadeira beleza não deve ser procurada na estética, mas na erótica. A doutrina do amor platônico é, com efeito, estreitamente ligada à busca do Uno, que, em nível sensível, se manifesta como Belo: *Eros* é um demônio mediador, intermediário entre fealdade e beleza, entre sabedoria e ignorância, filho de *Penía* (Pobreza) e de *Póros* (Recurso): é uma força que por meio do Belo nos eleva até o Bem, pelos vários graus que constituem a escala de amor.

A arte e o "amor platônico" → *§ 4-5*

1 A anamnese, raiz do conhecimento

Até agora falamos do mundo inteligível, de sua estrutura e do modo pelo qual ele incide sobre o sensível. Resta examinar de que forma pode o homem aceder cognoscitivamente ao inteligível.

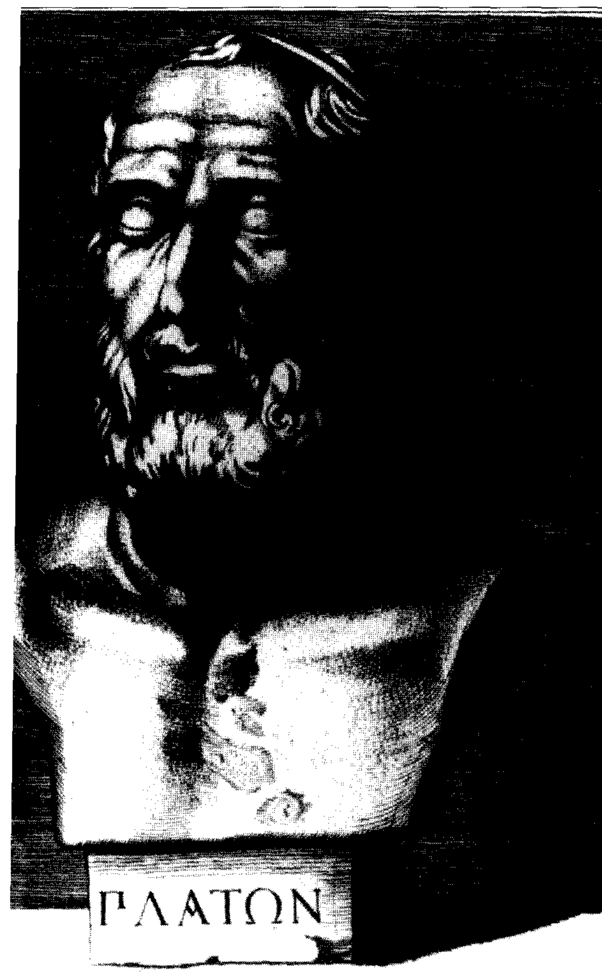
O problema do conhecimento já fora de algum modo ventilado por todos os filósofos precedentes. Não se pode, porém, afirmar que algum pensador anterior a Platão o tenha proposto de forma específica e definitiva. Platão foi o primeiro a propô-lo em toda a sua clareza, graças às aquisições estruturalmente ligadas à grande descoberta do mundo inteligível, muito embora, como é óbvio, as soluções por ele propostas se revelem, em grande parte, aporéticas.

A primeira resposta ao problema do conhecimento encontra-se no *Mênon*. Os Erísticos tentaram capciosamente bloquear a questão, sustentando a impossibilidade da pesquisa e do conhecimento. De fato, é impossível investigar e conhecer aquilo que ainda não se conhece, porquanto, mesmo que se viesse a descobri-lo, seria impossível identificá-lo, pois faltaria o meio para a realização da identificação. Nem mesmo o que já se conhece pode ser investigado, precisamente porque já é conhecido.

Exatamente para superar essa aporia é que Platão descobre um caminho totalmente novo: o conhecimento é "anamnese", ou seja, uma forma de "recordação", um emergir daquilo que já existe desde sempre no interior de nossa alma.

O *Mênon* apresenta essa doutrina sob dupla forma: uma de caráter mítico e outra dialética. É importante examiná-las para não nos arriscarmos a trair o pensamento platônico.

A primeira forma, de caráter mítico-religioso, vincula-se às doutrinas órfico-pitagóricas, segundo as quais, como sabe-



Platão representado em uma antiga escultura. Com a teoria da anamnese ele conseguiu resolver a aporia sofista a respeito do conhecimento, alcançando a mais genuína reflexão socrática.

mos, a alma é imortal e renasce muitas vezes. Conseqüentemente, a alma viu e conheceu toda a realidade, a realidade do outro mundo e a realidade deste mundo. Sendo assim, conclui Platão, é fácil compreender como a alma pode conhecer e apreender: ela deve simplesmente extrair de si mesma a verdade que já possui desde sempre; e esse "extrair de si mesma" é "recordar".

Entretanto, logo em seguida, no *Mênon*, as posições se invertem: o que se apresentava como conclusão transforma-se em interpretação filosófica de um dado de fato experimental comprovado, ao passo que aquilo que antes era pressuposto mitológico com função de fundamento torna-se conclusão. De fato, após a exposição mitológica, Platão realiza uma "experiência maiêutica" de forte inspiração socrática. Interroga um escravo ignorante de geometria e consegue fazer com que ele, apenas através do método socrático da interrogação, resolva um complexo problema de geometria (implicando basicamente o conhecimento do teorema de Pitágoras). Logo — argumenta Platão —, como o escravo nada aprendera de geometria antes e como ninguém lhe fornecera a solução, a partir da constatação de que ele a soube encontrar por si mesmo, não resta senão concluir que ele a extraiu de dentro de si mesmo, de sua própria alma, isto é, recordou-se dela. Aqui, como transparece claramente, a base da argumentação, longe de ser um mito, é a constatação de um fato: o escravo, como qualquer pessoa em geral, pode extrair de si mesmo verdades que antes não conhecia e que ninguém lhe ensinou.

No *Fédon*, Platão apresentou nova confirmação da anamnese, apelando especialmente para os conhecimentos matemáticos (que desempenharam papel extremamente importante na descoberta do inteligível). Platão argumenta, substancialmente, como segue. Com os sentidos, constatamos a existência de coisas iguais, maiores e menores, quadradas, circulares e outras semelhantes. Entretanto, com atenta reflexão, descobrimos que os dados que a experiência nos fornece — todos os dados, sem exceção — não se adequam jamais, de maneira perfeita, às noções correspondentes, que possuímos indiscutivelmente: nenhuma coisa sensível é "perfeitamente" e "absolutamente" quadrada ou circular, mesmo que possuamos noções de igual, de quadrado e de círculo "absolutamente perfeitos". É necessário então concluir que existe certo desnível entre os dados da experiência e as noções que possuímos: as noções contêm algo mais do que os dados da experiência. Qual a origem, porém, desse *algo mais?* Se, como vimos, não deriva nem pode estruturalmente derivar dos sentidos, isto é, do mundo exterior, só resta concluir que deriva de nós mesmos. Mas não pode vir de nós como criação do sujeito pensante, pois o sujeito pensante não "cria" esse *algo mais,* mas apenas o "encontra" e o "descobre"; ao contrário, ele se impõe ao sujeito objetivamente e independentemente de qualquer poder do sujeito. Portanto, os sentidos nos proporcionam apenas conhecimentos im-

perfeitos. Nossa mente (nosso intelecto), ao se deparar com os dados dos sentidos, voltando-se para a própria profundeza, quase dobrando-se sobre si mesma, encontra neles a ocasião para descobrir em si os conhecimentos perfeitos correspondentes. E, visto que não os produz, não resta senão concluir que ela os encontra em si e os extrai de si como algo "originariamente possuído", ou seja, deles "se recorda".

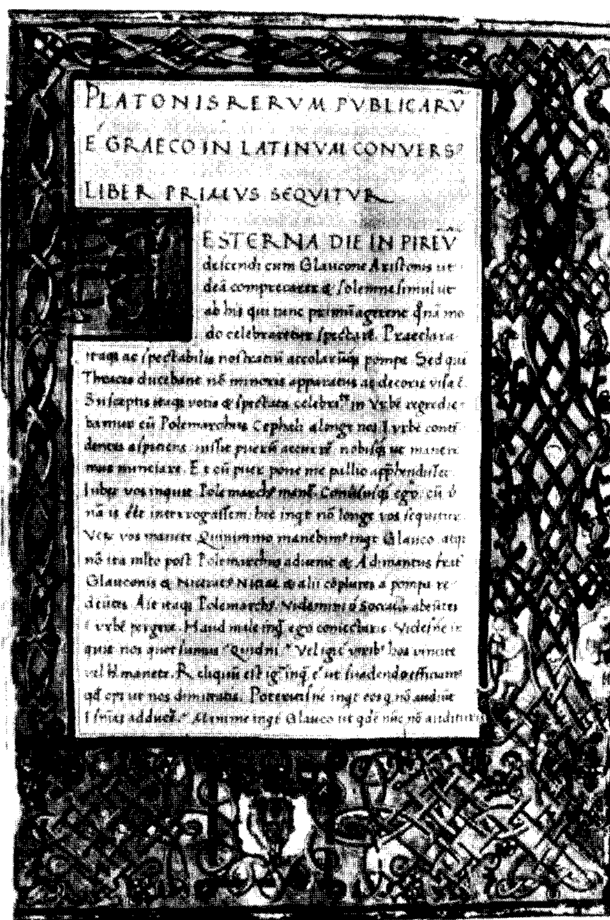
2 Os graus do conhecimento: a opinião e a ciência

A anamnese explica a "raiz" ou a "possibilidade" do conhecimento, quando explica que o conhecer é possível porque temos na alma uma intuição originária do verdadeiro. Mas as etapas e os modos específicos de realização desse conhecimento permanecem ulteriormente indeterminados, e Platão os determinou na *República* e nos diálogos dialéticos.

Na *República* Platão parte do princípio segundo o qual o conhecimento é proporcional ao ser, de modo que apenas aquilo que é ser em grau máximo é perfeitamente cognoscível, enquanto o não-ser é absolutamente incognoscível. Entretanto, como existe também uma realidade intermediária entre ser e não-ser, isto é, o sensível, que é mescla de ser e não-ser (enquanto sujeito ao devir), Platão acaba por concluir que desse "intermediário" existe um conhecimento igualmente intermediário entre ciência e ignorância, um tipo de conhecimento que não se identifica com o conhecimento verdadeiro e próprio; é a "opinião" *(dóxa).*

Para Platão, porém a opinião é quase sempre enganadora. Pode até ser verdadeira e reta, mas jamais pode possuir em si mesma a garantia de sua retidão, permanecendo sempre sujeita a alterações, assim como mutável é o mundo sensível ao qual ela se refere. Para fundamentar a opinião impõe-se, como diz Platão no *Mênon*, tratá-la com o expediente do "raciocínio causal", isto é, firmá-la através do conhecimento da causa (da Idéia). Desse modo, porém, a opinião deixaria de ser opinião, transformando-se em ciência ou *epistéme.*

Platão especifica ainda que tanto a opinião *(dóxa)* como a ciência *(epistéme)*


PLATONIS RERVM PVBLICARV
E GRAECO IN LATINVM CONVERS
LIBER PRIMVS SEQVITVR
ESTERNA DIE IN PIREV

O exórdio da República *na versão latina de Antonio Cassarino, em uma cópia de 1504 (Florença, Biblioteca Riccardiana).*

realizam-se em dois graus: a opinião se divide em simples imaginação *(eikasía)* e crença *(pístis),* enquanto a ciência se desdobra em ciência intermediária *(diánoia)* e em inteleção pura *(nóesis).* A cada grau ou forma de conhecimento corresponde um grau ou forma de realidade e de ser. À *eikasía* e à *pístis* correspondem os graus do sensível, referindo-se a *eikasía* às sombras e às imagens sensíveis das coisas, ao passo que a *pístis* corresponde às coisas e aos próprios objetos sensíveis. A *diánoia* e a *nóesis* referem-se a dois graus do inteligível (ou, segundo alguns, a dois modos de captar o inteligível). A *diánoia* consiste no conhecimento matemático-geométrico, ao passo que a *nóesis* se identifica com o conhecimento dialético das Idéias. A *diánoia* (conhecimento intermediário, como alguém

oportunamente traduz o termo) opera ainda em torno de elementos visivos (por exemplo, as figuras traçadas nas demonstrações geométricas) e de hipóteses. A *nóesis* é captação pura das Idéias e do princípio supremo e absoluto do qual todas dependem (isto é, a Idéia do Bem).

3 A dialética

Os homens comuns se detêm nos primeiros dois degraus da primeira forma de conhecimento, isto é, no plano da opinião; os matemáticos sobem à *diánoia;* somente o filósofo tem acesso à *nóesis* e à ciência suprema. O intelecto e a inteleção, superadas as sensações e todos os elementos ligados ao sensível, captam, com um processo que é simultaneamente discursivo e intuitivo, as Idéias puras, juntamente com seus respectivos nexos positivos e negativos, isto é, com todas as suas ligações de implicação e de exclusão, ascendendo de Idéia a Idéia até a captação da Idéia suprema, ou seja, do Incondicionado. Esse processo, pelo qual o intelecto passa de Idéia para Idéia, constitui a "dialética", de modo que o filósofo é o "dialético".

Por conseguinte, existe uma dialética ascendente que, liberta dos sentidos e do sensível, conduz às Idéias e, posteriormente, ascendendo de Idéia a Idéia, alcança a Idéia suprema.

Por outro lado, existe também uma dialética descendente que, percorrendo o caminho inverso, parte da Idéia suprema ou de Idéias gerais e, por um processo de divisão (procedimento diairético), isto é, mediante a distinção progressiva das Idéias particulares contidas nas Idéias gerais, consegue estabelecer a posição que determinada Idéia ocupa na estrutura hierárquica do mundo das idéias. (Esse aspecto da dialética é amplamente ilustrado nos diálogos da última fase).

Concluindo, podemos dizer que a dialética consiste na captação, baseada na intuição intelectual, do mundo ideal, da sua estrutura e do lugar que cada Idéia ocupa em relação às outras Idéias nessa estrutura. E nisso está a "verdade".

Como é evidente, o novo significado de "dialética" resulta inteiramente das aquisições da "segunda navegação".

4 A arte como distanciamento do verdadeiro

A problemática platônica da arte deve ser encarada em estreita conexão com a temática metafísica e dialética. Na verdade, ao determinar a essência, a função e o valor da arte, Platão se preocupa apenas em estabelecer o seu valor de verdade. E sua resposta, como se sabe, é profundamente negativa: a arte não revela, mas esconde o verdadeiro, porquanto não constitui uma forma de conhecimento nem melhora o homem, mas o corrompe, porque é mentirosa; não educa o homem, mas o deseduca, porque se volta para as faculdades irracionais da alma que constituem as partes inferiores de nós mesmos.

Já em seus primeiros escritos Platão assume atitude negativa diante da poesia, considerando-a decididamente inferior à filosofia. O poeta não é poeta pela ciência e pelo conhecimento, mas por intuição irracional. Quando compõe, o poeta se encontra "fora de si", é "invadido", achando-se portanto em situação de inconsciência: ignora a razão do que faz e não sabe ensinar a outros o que faz. O poeta é poeta por "destino divino", não por virtude derivada do conhecimento.

Mais precisas e determinadas são as concepções de arte expressas por Platão no livro décimo da *República.* Em todas as suas expressões (poesia, arte pictórica e plástica), a arte constitui, do ponto de vista ontológico, uma "mimese", uma "imitação" de realidades sensíveis (homens, coisas, fatos e acontecimento diversos). Ora, sabemos que as coisas sensíveis representam, sob o aspecto ontológico, uma "imagem" do eterno "paradigma" da Idéia e, por isso, se afastam do verdadeiro à medida que a cópia dista do original. Se a arte, por sua vez, é imitação das coisas sensíveis, conseqüentemente será "imitação de imitação", cópia que reproduz cópia e, por conseguinte, permanecerá "três vezes distante da verdade".

A arte figurativa, portanto, imita a simples aparência. Assim, os poetas falam sem saber e sem conhecer aquilo de que falam. E o seu falar, do ponto de vista da verdade, é um jogo, uma brincadeira. Conseqüentemente, Platão está convicto de que a arte não se dirige à parte melhor, mas sim à parte menos nobre de nossa alma.

Desse modo, a arte se mostra corruptora, devendo ser banida ou até mesmo eliminada do Estado perfeito, a menos que acabe por se submeter às leis do bem e do verdadeiro.

Platão — observe-se — não negou a existência e o poder da arte. Negou apenas que a arte seja dotada de valor em si mesma: a arte serve ao verdadeiro ou ao falso, e *tertium non datur.* Entregue a si mesma, a arte serve ao falso. Logo, se quiser se "salvar", a arte deve submeter-se à filosofia, que é a única capaz de alcançar o verdadeiro, e o poeta deve submeter-se às regras do filósofo.

5 O "amor platônico" como caminho alógico para o absoluto

Em Platão, o tema da beleza não se liga ao tema da arte (imitação de mera aparência, que não revela a beleza inteligível), mas vincula-se ao tema do *Eros* e do amor, entendido como força mediadora entre o sensível e o supra-sensível, força que dá asas e eleva, através dos vários graus da beleza, à Beleza metaempírica existente em si. E como, para os gregos, o Belo coincide com o Bem ou, de certa forma, representa um aspecto do Bem, o Eros é uma força que eleva ao Bem e a erótica se revela um caminho alógico que conduz ao Absoluto.

A análise do Amor situa-se entre as mais esplêndidas análises que Platão nos deixou. O Amor não é nem belo nem bom, mas é sede de beleza e bondade. O Amor, portanto, não é Deus (Deus é somente e sempre belo e bom) nem homem. Não é mortal nem imortal. É um daqueles seres demoníacos "intermediários" entre o homem e Deus.

Assim, o Amor é "filo-sofo" no sentido mais denso do termo. A *sophia,* ou seja, a sabedoria, é algo que só Deus possui; a ignorância é propriedade daquele que está totalmente distante da sabedoria; a "filosofia", ao contrário, é apanágio daquele que não é nem ignorante nem sábio, daquele que não possui o saber mas a ele aspira, daquele que sempre busca alcançá-lo e, tendo-o alcançado, lhe foge e deve procurá-lo novamente, justamente como faz o amante.

O que os homens comumente denominam amor não representa senão pequena parte do verdadeiro amor: o verdadeiro amor é desejo do belo, do bem, da sabedoria, da felicidade, da imortalidade, do Absoluto. O Amor dispõe de muitos caminhos que conduzem a vários graus de bem (toda forma de amor é desejo de possuir o bem definitivamente). O verdadeiro amante, porém, é aquele que sabe percorrer esses caminhos até o fim, até chegar à visão suprema do belo absoluto.

a) O grau mais baixo na escala do amor é o amor físico, que consiste no desejo de possuir o corpo belo para gerar no belo um outro corpo. Esse amor físico já constitui desejo de imortalidade e eternidade, "...porque a geração, embora realizada na criatura mortal, é perenidade e imortalidade".

b) Depois vem o grau dos amantes que se mostram fecundos, não quanto aos corpos mas quanto às almas, portadores de germes que nascem e crescem na dimensão do espírito. Entre os amantes na dimensão do espírito encontram-se, em escala de progressão ascensional, os amantes das almas, os amantes da justiça e das leis, os amantes das ciências puras.

c) Finalmente, no ápice da escala do amor, está a visão fulgurante da Idéia do Belo em si, do Absoluto.

No *Fedro,* Platão aprofunda ulteriormente o problema da natureza sintética e mediadora do amor, vinculando-o à doutrina da reminiscência. Em sua vida pré-terrena junto aos deuses, a alma contemplou o Hiperurânio e as Idéias. Posteriormente,

● **Amizade.** Para Platão a amizade, de um lado, distingue-se do *Eros* (cf. "Belo"), porque nela prevalece o elemento racional e está ausente o elemento passional; mas, do outro lado, liga-se ao *Eros,* porque ela também vai em busca de algo que falta ao homem, e que lhe é necessário. E isso é o Bem, que, portanto, pode-se considerar como "Primeiro amigo", em função do qual toda coisa particular é amiga. Com o amigo o homem quer alcançar o Primeiro amigo.

ΠΛΑΤΩΝΟΣ
ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΣΩΖΟΜΕΝΑ.
PLATONIS
opera quæ extant omnia.
EX NOVA IOANNIS SERRANI INterpretatione, perpetuis eiusdē notis illustrata: quibus & methodus & doctrinæ summa breuiter & perspicuè indicatur.
EIUSDEM Annotationes in quosdam suæ illius interpretationis locos.
HENR. STEPHANI de quorundam locorum interpretatione iudicium, & multorum contextus Græci emendatio.
EXCVDEBAT HENR. STEPHANVS,
CVM PRIVILEGIO CÆS. MAIEST.

Frontispício da célebre edição em grego com tradução latina de todas as obras de Platão, preparada por H. Stephanus (Henri II Estienne) em 1578, cuja paginação e paragrafação são reproduzidas em todas as edições modernas e usadas para as citações em nível internacional, em todas as línguas.

perdendo as asas e precipitando-se nos corpos, esqueceu tudo. Entretanto, embora com muito esforço, ao filosofar, a alma "se recorda" das coisas que um dia contemplou. Este "recordar-se", no caso específico da Beleza, verifica-se de modo totalmente particular, porquanto somente a Idéia do Belo, entre todas as outras Idéias, recebeu o privilégio de ser "extraordinariamente evidente e amável". O reflexo da Beleza ideal no belo sensível inflama a alma, que é tomada pelo desejo de alçar vôo e voltar para o lugar de onde desceu. Esse desejo é justamente *Eros*, que, com o anseio do supra-sensível, faz despontar na alma suas antigas asas e a eleva.

O amor ("o amor platônico") é nostalgia do Absoluto, tensão transcendente para o mundo metaempírico, força que impulsiona para o retorno à nossa existência originária junto aos deuses.

● **Belo.** Para Platão o conceito de Belo corresponde ao de harmonia, medida e proporção, e, do ponto de vista ontológico, está ligado à Idéia do Bem e à Verdade. Poder-se-ia dizer que o Belo é o Bem em sua manifestação. Também o amor (*Eros*) está em estreita relação com o Belo, e como o Belo coincide com o Verdadeiro e com o Bem, segue-se que o verdadeiro amante é o filósofo que aspira à verdade e ao bem.
Em particular, a Beleza é, para Platão, como o emergir do inteligível no sensível. No *Fedro* ele escreve: "A Beleza resplandecia entre as realidades do alto como Ser. E nós, vindos cá para baixo, a captamos com a mais clara das nossas sensações por meio do corpo. [...] Somente a Beleza recebeu esta sorte de ser aquilo que é mais manifesto e mais amável".

IV. A concepção do homem

• A concepção platônica do homem se inspira em forte dualismo entre alma e corpo; o corpo é entendido como cárcere ou mesmo como túmulo da alma. Daqui derivam os paradoxos da "fuga do corpo" (o filósofo deseja a morte enquanto separação da alma do corpo) e da "fuga do mundo" (para tornar-se semelhante a Deus o quanto é possível ao homem).

A concepção do homem → § 1-8

Esta concepção pressupõe a doutrina da imortalidade da alma, à qual ligam-se estreitamente as doutrinas da metempsicose, ou transmigração das almas em diferentes corpos, e dos destinos escatológicos das almas depois da morte. Dois mitos platônicos são emblemáticos: o mito de Er e o mito do carro alado.

1 Concepção dualista do homem

Na seção anterior, explicamos o caráter não "dualista", no sentido usual conferido a essa expressão, da relação entre as Idéias e as coisas, uma vez que as Idéias são a "verdadeira causa" das coisas. No entanto, é dualista (em certos diálogos, em sentido total e radical) a concepção platônica das relações entre alma e corpo, porquanto Platão introduz, além da participação da perspectiva metafísico-ontológica, a participação do elemento religioso derivado do Orfismo, que transforma a *distinção* entre alma (= supra-sensível) e corpo (= sensível) em *oposição*. Por essa razão, o corpo é visto não tanto como receptáculo da alma, à qual deve a vida juntamente com suas capacidades de operação (e, portanto, como instrumento a serviço da alma, segundo o modo de entender de Sócrates), e sim, ao contrário, como "tumba" e "cárcere" da alma, isto é, como lugar de expiação da alma.

Enquanto temos um corpo, estamos "mortos", porque somos fundamentalmente nossa alma; e a alma, enquanto se encontra em um corpo, acha-se como em uma tumba; e, com isso, encontra-se em situação de morte. Nosso morrer (com o corpo) é viver, porque, morrendo o corpo, a alma se liberta do cárcere. O corpo é raiz de todo mal, fonte de amores insensatos, de paixões, inimizades, discórdias, ignorância e loucura. E tudo isso precisamente mortifica a alma. Essa concepção negativa do corpo sofre certas atenuações nas últimas obras de Platão, embora nunca desapareça por completo.

Entretanto, feitas essas observações, é importante considerar que a ética platônica se apresenta apenas parcialmente condicionada por esse dualismo exacerbado. Seus teoremas e corolários fundamentais, na verdade, apóiam-se na distinção metafísica entre alma (ser dotado de afinidade com o inteligível) e corpo (realidade sensível), muito mais do que na contraposição misteriosófica entre alma (demônio) e corpo (tumba e cárcere). Dessa contraposição procedem a formulação extremista e a exasperação paradoxal de alguns princípios que, entretanto, permanecem válidos no contexto platônico, também no plano puramente ontológico. A "segunda navegação" continua sendo, substancialmente, o verdadeiro fundamento da ética platônica.

2 Os paradoxos da "fuga do corpo" e da "fuga do mundo" e seu significado

Examinemos agora os dois paradoxos mais conhecidos da ética platônica, freqüentemente entendidos de forma incorreta pelo fato de que se atentou mais para sua fisionomia matizada pelos tons místicos misteriosóficos do que para sua fundamentação metafísica. Estamos nos referindo aos dois paradoxos da "fuga do corpo" e da "fuga do mundo".

1) O primeiro paradoxo desenvolve-se especialmente no *Fédon*. A alma tem de fugir o mais possível do corpo. Por isso, o verdadeiro filósofo deseja a morte e a verdadeira filosofia é "exercício de morte". O sentido

desse paradoxo se manifesta de forma extremamente clara. A morte representa um episódio que ontologicamente se refere exclusivamente ao corpo. Ela não apenas não causa dano à alma, mas, ao contrário, lhe traz grande benefício, permitindo-lhe viver uma vida mais verdadeira, vida voltada para si mesma, sem obstáculos e véus, inteiramente unida ao inteligível. Isso significa que a morte do corpo é abertura para a verdadeira vida da alma. O sentido do paradoxo, portanto, não muda com a inversão de sua formulação. Pelo contrário, torna-se mais preciso: o filósofo é aquele que deseja a verdadeira vida (= morte do corpo) e a filosofia é treino para a vida autêntica, para a vida na dimensão exclusiva do espírito. A "fuga do corpo" comporta o reencontro do espírito.

2) O significado do segundo paradoxo, o da "fuga do mundo", também é claro. De resto, o próprio Platão, de forma totalmente explícita, desvenda esse significado ao nos explicar que fugir do mundo significa tornar-se virtuoso e assemelhar-se a Deus: "O mal não pode perecer, pois sempre existirá algo oposto e contrário ao bem; não pode igualmente habitar entre os deuses, mas deve necessariamente residir nesta terra, junto de nossa natureza mortal. Eis a razão pela qual devemos fazer de tudo para fugir o quanto antes daqui e ir lá para cima. Esse fugir consiste em nos *assemelharmos a Deus até onde seja possível a um ser humano. Assemelhar-se a Deus é adquirir justiça e santidade e, ao mesmo tempo, sabedoria.*"

Como se vê, os dois paradoxos possuem significado idêntico: fugir do corpo significa *fugir do mal do corpo mediante a virtude e o conhecimento;* fugir do mundo significa *fugir do mal que o mundo representa, sempre realizando essa fuga pela virtude e pelo conhecimento;* praticar a virtude e dedicar-se ao conhecimento significa tornar-se semelhante a Deus, o qual, como se afirma nas *Leis,* é "medida" de todas as coisas.

3 A purificação da alma como conhecimento e a dialética como conversão

Sócrates identificara a "cura da alma" com a suprema missão moral do homem. Platão insiste sobre esse mandamento socrático, mas acrescenta-lhe certo colorido místico, esclarecendo que "cura da alma" significa "purificação da alma". Essa purificação se realiza à medida que a alma, ultrapassando os sentidos, conquista o mundo do inteligível e do espiritual, mergulhando nele como em algo que lhe é conatural. Neste caso, de modo bastante diferente de como ocorre nas cerimônias de iniciação do Orfismo, a purificação coincide com o processo de elevação ao conhecimento supremo do inteligível. E é precisamente sobre esse valor de purificação atribuído à ciência e ao conhecimento (valor parcialmente descoberto já pelos antigos Pitagóricos, como vimos) que é necessário refletir para compreender a novidade do "misticismo" platônico. Esse misticismo não consiste na contemplação estática e alógica, mas no esforço catártico de busca e de ascensão progressiva ao conhecimento. Então é possível compreender como o processo do conhecimento racional também represente, para Platão, um processo de "conversão" moral. Na verdade, à medida que o processo do conhecimento nos leva do sensível para o supra-sensível e nos transporta de um mundo para o outro, também nos conduz da falsa para a verdadeira dimensão do ser. Conseqüentemente, é "conhecendo" que a alma cura a si mesma, realiza a própria purificação, se converte e se eleva. E nisso reside a verdadeira virtude.

Platão expõe essa tese não apenas no *Fédon*, mas também nos livros centrais da *República*: a dialética representa libertação dos cepos e cadeias do sensível, é "conversão" do devir ao ser, iniciação ao Bem supremo. É correto, portanto, o que escreveu a esse respeito W. Jaeger: "Ao se propor o problema, não propriamente do fenômeno 'conversão' como tal, mas da origem do conceito cristão de conversão, é forçoso reconhecer em Platão aquele que por primeiro elaborou esse conceito."

4 A imortalidade da alma

Para Sócrates era suficiente compreender que a essência do homem é sua alma *(psyché)* para que se estabelecessem os fundamentos da nova moral. Por conseguinte, a seu ver, não era necessário estabelecer se a

alma é ou não imortal; a virtude tem seu prêmio em si mesma e o vício tem o castigo em si mesmo.

Para Platão, ao contrário, o problema da imortalidade se torna essencial: se, com a morte, o homem se dissolvesse totalmente no nada, a doutrina de Sócrates não seria suficiente para refutar os que negam a existência de todo e qualquer princípio moral (por exemplo, os Sofistas-políticos, cujo exemplo paradigmático é Cálicles, personagem do *Górgias*). Além do mais, a descoberta da metafísica e a aceitação do núcleo essencial da mensagem órfica impunham a questão da imortalidade como fundamental. Compreende-se, portanto, que Platão tenha retornado várias vezes ao assunto: inicialmente, de forma breve, no *Mênon;* posteriormente, com três argumentos sólidos e trabalhados, no *Fédon;* por fim, com provas complementares de apoio, na *República* e no *Fedro*.

Pode-se resumir brevemente a prova central do *Fédon* da seguinte forma: a alma humana, sustenta Platão, (de acordo com tudo o que vimos anteriormente) é capaz de conhecer as realidades imutáveis e eternas. Ora, para poder conhecer tais realidades ela deve possuir, necessariamente uma natureza afim com elas. Caso contrário, essas realidades ultrapassariam as capacidades da alma. Conseqüentemente, como são imutáveis e eternas, a alma também tem de ser eterna e imutável.

No *Timeu*, Platão precisa que as almas são geradas pelo Demiurgo, com a mesma substância de que é feita a alma do mundo (composta de "essência", de "identidade" e de "diversidade"). Elas, portanto, nasceriam, mas, por determinação divina, não estão sujeitas à morte, como não está sujeito à morte tudo o que é produzido diretamente pelo Demiurgo.

Das várias provas apresentadas por Platão, um ponto é certo: a existência e a imortalidade da alma só têm sentido caso se admita a existência do ser metaempírico. A alma constitui a dimensão inteligível e metaempírica e, por isso mesmo, incorruptível, do homem. Com Platão, o homem se descobre como ser de duas dimensões. E essa aquisição se mostrará irreversível, porque mesmo aqueles que negarão a dimensão suprafísica, atribuirão à dimensão física um significado totalmente diferente do significado que ela possuía quando o suprasensível era ignorado.

5 A metempsicose e os destinos da alma após a morte

Para que se tenha idéia precisa sobre o destino das almas após a morte, é importante, em primeiro lugar, esclarecer a concepção platônica da "metempsicose". Como sabemos, a metempsicose é a doutrina que ensina a transmigração da alma em vários corpos e, por conseguinte, propõe o "renascimento" da alma em diferentes formas de seres vivos. Platão retoma essa doutrina do Orfismo, mas a amplia de várias maneiras, apresentando-a fundamentalmente de duas formas complementares.

A primeira forma aparece de modo mais detalhado no *Fédon;* afirma que as almas que viveram uma vida excessivamente ligada ao corpo, às paixões, ao amor e aos prazeres dele derivados, não conseguem, com a morte, separar-se inteiramente do que é corpóreo, pois o corpóreo se lhes tornou conatural. Durante certo tempo, com medo do Hades, essas almas vagam junto aos sepulcros, como fantasmas, até que, atraídas pelo desejo do corpóreo, ligam-se novamente a corpos, não apenas de homens mas também de animais, de acordo com o nível de perfeição moral por elas alcançado na vida anterior. Já as almas que tiverem vivido na prática da virtude, não da virtude filosófica, mas da comum, encarnar-se-ão em animais mansos e sociáveis ou até mesmo em homens honestos.

Todavia, Platão assegura: "À estirpe dos deuses, entretanto, não é permitido chegar a quem não tenha cultivado a filosofia e não se tenha desligado do corpo em situação de total pureza, pois concede-se essa permissão apenas àquele que foi amante do saber."

Na *República* Platão menciona um segundo tipo de reencarnação, notavelmente diferente do exposto acima. O número de almas é limitado. Assim sendo, se todas fossem contempladas no além com um prêmio ou com um castigo eternos, chegaria um momento em que nenhuma alma restaria sobre a terra. Por essa evidente razão, Platão considera que tanto o prêmio como o castigo ultraterrenos pela vida transcorrida sobre a terra devem possuir duração limitada e termo fixo. Considerando que uma vida terrena dura no máximo cem anos, Platão,

certamente influenciado pela mística pitagórica do número dez, acha que a vida ultraterrena deve durar dez vezes cem anos, isto é, mil anos (para as almas que cometeram crimes gravíssimos e irreparáveis, a punição continua mesmo para além dos mil anos). Transcorrido esse ciclo, as almas devem voltar a se encarnar.

Idéias análogas emergem do mito presente no *Fedro* (embora com diferenças nas modalidades e nos ciclos de tempo), do qual resulta que as almas ciclicamente recaem nos corpos e posteriormente sobem de novo ao céu.

Por conseguinte, estamos diante de um ciclo "individual" de reencarnações, ou seja, perante um ciclo vinculado às vicissitudes do indivíduo, e de um ciclo "cósmico", que é o ciclo milenar. E é justamente a este que se referem os dois célebres mitos: o de Er, contido em *República*, e o do carro alado, presente no *Fedro*, mitos que passaremos agora a examinar.



O mito de Er e seu significado

Terminada sua viagem de mil anos, as almas se reúnem em uma planície, onde será determinado o destino futuro de cada uma delas. Nesse aspecto Platão realiza autêntica revolução em relação à crença grega tradicional, segundo a qual caberia aos deuses e à Necessidade decidir o destino do homem. Os "paradigmas das vidas", diz Platão, se encontram no regaço da moira Láquesis, filha da Necessidade. Tais paradigmas, entretanto, *não são impostos mas apenas propostos* às almas: a escolha fica inteiramente entregue à liberdade das próprias almas. O homem não é livre de escolher entre viver ou não viver, mas é livre de optar por viver ou não de acordo com as normas da moral, ou seja, pode escolher viver segundo a virtude ou arrastado pelo vício: "E contou Er que, tendo chegado até aqui, deviam se dirigir a Láquesis; e que um profeta, antes de mais nada, dispôs as almas em ordem e depois, tomando dos joelhos de Láquesis os destinos e os paradigmas das vidas, subiu a um alto púlpito e disse: 'Eis o que diz a virgem Láquesis, filha de Necessidade: 'Almas efêmeras, este é o início de outro período da vida, que não passa de um correr para a morte. *Não será o demônio que vos escolherá, mas vós escolhereis o vosso demônio.* E o primeiro sorteado escolha, por primeiro, a vida à qual deverá estar ligado por necessidade. *A virtude não tem padrão:* conforme cada um a honre ou despreze, dela terá mais ou menos. A culpa cabe a quem escolhe. Deus não tem culpa disso'".

Dito isso, um profeta de Láquesis sorteia os números para estabelecer a ordem segundo a qual cada alma deve dirigir-se para a escolha. O número que cabe a cada alma é o que lhe cai mais perto. Então, o profeta estende sobre a relva os paradigmas das vidas (paradigmas de todas as possíveis vidas humanas e também animais), em número bastante superior ao das almas presentes. A primeira à qual cabe a escolha tem à disposição muito mais paradigmas de vida do que a última. Isso, porém, não condiciona



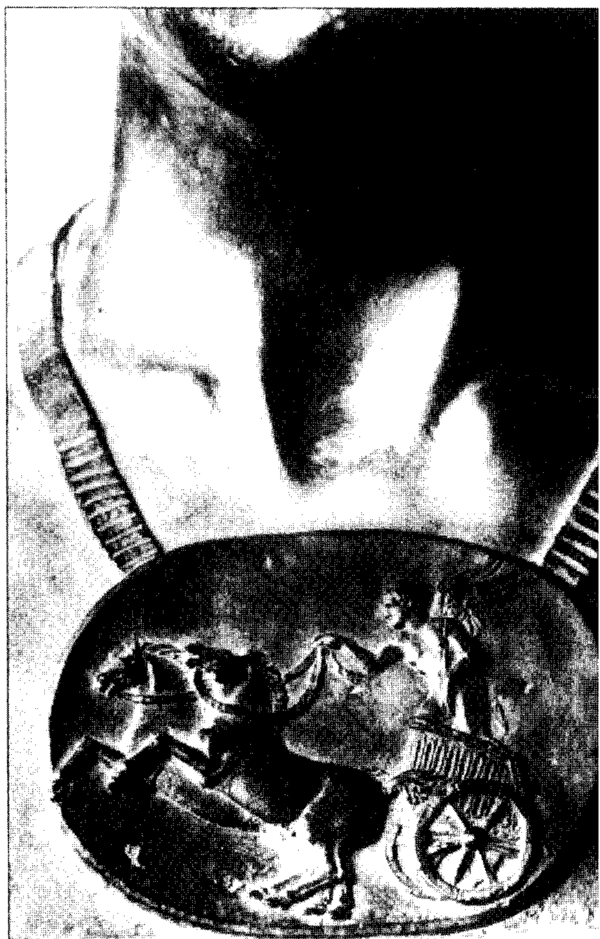
L A
REPVBLICA
DI PLATONE,
TRADOTTA DALLA LINGVA
GRECA NELLA THOSCANA DALL'-
ECCELLENTE PHISICO MESSER
PAMPHILO FIORIMBENE
DA FOSSEMBRONE.
CON GLI ARGOMENTI PER
ciascun Libro, & con la Tauola di tutte le cose piu notabili, che in quelli si contengono.
CON PRIVILEGIO.
IN VINEGIA APPRESSO GABRIEL
GIOLITO DE FERRARI,
ET FRATELLI M D LIIII.

Frontispício da primeira edição da República *em versão italiana (Veneza, Giolito, 1554).*

de forma irreparável a escolha, porquanto, mesmo para a última, resta a possibilidade da escolha de uma vida boa, caso não lhe seja possível escolher uma vida ótima.

A escolha que cada um realiza recebe confirmação de outras duas moiras, Clótos e Átropos, tornando-se, assim, irreversível. Então, as almas bebem o esquecimento nas águas do rio Ameletes "rio do esquecimento" e descem aos corpos para viver a vida escolhida.

Dissemos que a escolha depende da "liberdade das almas", mas seria mais exato dizer do "conhecimento" ou da "ciência da vida boa e má", isto é, da "filosofia", que, para Platão, se transforma em força salvadora, neste mundo e no outro, para sempre. Aqui o intelectualismo ético é levado a conseqüências extremas. Diz Platão: "Se alguém, vindo viver neste mundo, se entrega ao filosofar de forma sadia, e a sorte da escolha não o tenha colocado entre os últimos, existe para ele a possibilidade (...) *não apenas de encontrar nesta terra a felicidade, mas a própria viagem deste mundo para o outro e novamente de lá para cá não será subterrânea e incômoda, mas tranqüila e para o céu*".



O carro da alma.
Particular do busto de jovem com camafeu, que os estudos mais recentes confirmam ser de Donatello (Museu Nacional do Bargello, Florença).

7 O mito do "carro alado" como símbolo da alma

No *Fedro,* Platão propôs uma visão do outro mundo ainda mais complexa. As razões disso devem buscar-se no fato de que nenhum dos mitos até agora examinados explica a causa da descida das almas aos corpos, a vida primigênia das próprias almas, e as razões da sua afinidade com o divino.

Originariamente, a alma se encontrava junto aos deuses e vivia com os deuses uma vida divina. Por causa de uma culpa, viu-se sobre a terra, projetada num corpo. A alma assemelha-se a um carro alado puxado por dois cavalos e guiado pelo auriga. Enquanto os dois cavalos dos deuses são igualmente bons, os dois cavalos das almas dos homens são de raças diferentes: um é bom e outro é mau. Isso torna difícil a operação de guiá-los (o auriga simboliza a razão e os dois cavalos representam as partes alógicas da alma, a concupiscível e a irascível, sobre as quais discorreremos adiante; segundo alguns, porém, os dois cavalos e o auriga simbolizariam os três elementos com os quais o Demiurgo no *Timeu* forjou a alma.) As almas desfilam no cortejo dos deuses, voando pelas estradas do céu e procurando, em conjunto com os deuses, chegar periodicamente ao ápice do céu, para contemplar aquilo que está além do céu, o Hiperurânio (o mundo das Idéias) ou, como diz também Platão, "a Planície da verdade". Mas, ao invés do que acontece com os deuses, para as nossas almas constitui árdua empresa contemplar o Ser que reside além do céu e apascentar-se na "Planície da verdade", especialmente por causa do cavalo mau, que puxa para baixo. Sucede, então, que algumas almas conseguem contemplar o Ser ou, pelo menos, parte dele e, por essa razão, continuam a viver com os deuses. Outras almas, ao contrário, não conseguem chegar à "Planície da verdade"; amontoam-

se, pressionam, e, não conseguindo subir a ladeira que conduz ao ápice do céu, chocam-se e atropelam-se; dá-se uma briga, as asas se quebram e as almas, tornando-se pesadas, se precipitam sobre a terra.

Conseqüentemente, até que uma alma consegue contemplar o Ser e apascentar-se na "Planície da verdade", ela não cai em um corpo na terra e, de ciclo em ciclo, continua a viver em companhia dos deuses e dos demônios. A vida humana à qual a alma, caindo, dá origem, é moralmente mais perfeita na proporção que mais houver "contemplado" a verdade no Hiperurânio e moralmente menos perfeita quanto menos a tenha "contemplado". Após a morte do corpo, a alma é julgada e, durante um milênio, como já sabemos pela *República,* usufruirá de prêmios ou cumprirá penas, correspondentes aos méritos ou deméritos da vida terrena. Passado o milésimo ano, voltará a se reencarnar. Entretanto, em relação à *República,* o *Fedro* apresenta outra novidade. Transcorridos dez mil anos, todas as almas retomam as asas e retornam para junto dos deuses. As almas que viveram de acordo com os ensinamentos da filosofia por três vidas consecutivas constituem exceção e gozam por isso de um destino privilegiado, porque retomam as asas após três mil anos. Está claro portanto que, no *Fedro*, o lugar em que as almas vivem com os deuses (e ao qual retornam a cada dez mil anos) e o lugar em que gozam do prêmio milenar pelas vidas já vividas pareceriam diferentes.

8 Conclusões sobre a escatologia platônica

A verdade fundamental que os mitos procuram sugerir e fazer acreditar é uma espécie de "fé raciocinada". Em síntese, essa consiste em admitir que o homem encontra-se de passagem na terra e que a vida terrena constitui uma prova. A verdadeira vida situa-se no além, no Hades (o invisível). No Hades, a alma é "julgada" exclusivamente com base no critério da justiça e da injustiça, da temperança e da devassidão, da virtude e do vício. Com nada mais se preocupam os juízes do além; de nada importa o fato de que a alma tenha sido a alma do rei ou de um súdito; o que conta são apenas os sinais de justiça e de injustiça que a alma traz em si. E tríplice pode ser o destino que cabe às almas:

a) caso tenha vivido em plena justiça, receberá um prêmio (estará em lugares maravilhosos nas Ilhas dos Bem-aventurados, ou em lugares ainda superiores e indescritíveis);

b) caso tenha vivido em plena injustiça, a ponto de se ter tornado incurável, receberá castigo eterno (será precipitada no Tártaro);

c) caso tenha cometido injustiças sanáveis, isto é, caso tenha vivido justamente apenas em parte, arrependendo-se das próprias injustiças, então será punida apenas temporariamente (e, após a expiação de suas culpas, receberá o prêmio que merece).

Todavia, além das idéias de "juízo", de "prêmio" e de "castigo", transparece em todos os mitos escatológicos a idéia do significado "libertador" das dores e dos sofrimentos humanos, que adquirem portanto significado preciso: "(...) *a vantagem sobrevém às almas apenas através de dores e sofrimentos,* tanto aqui na terra como no Hades, porquanto *não há outra maneira pela qual possamos nos libertar das injustiças.*"

Finalmente, transparece constantemente a idéia da força salvífica da razão e da filosofia, isto é, da busca e da visão da verdade, que salva "para sempre".

V. O Estado ideal e suas formas históricas

• Platão institui estreita correspondência entre as partes da alma (apetitiva, irascível e racional) e as classes que constituem o Estado ideal (artesãos, guardas, governantes).

Considerando esses nexos, também o Estado, exatamente como a alma do homem, terá suas virtudes:

O Estado ideal na República *→ § 1.1-1.3.*

– será "temperante", quando os artesãos-comerciantes souberem pôr um freio na própria avidez;

– será "corajoso", quando os guardas-soldados souberem moderar seu ímpeto e enfrentar os perigos como convém;

– será "sábio", quando os governantes agirem em conformidade com a razão na busca do Bem e na sua aplicação;

– finalmente, a Cidade — como a alma individual — será "justa" quando cada classe (ou parte) realizar o papel que lhe compete, sem usurpar o das outras.

A educação → § 1.4.

• Para que um Estado permaneça no tempo deve confiar sua ordem a um programa preciso de educação, o qual, em particular para a segunda classe, prevê, além da formação de tipo gímnico-musical, uma espécie de comunismo dos bens, das mulheres e dos filhos, que pretendia subtrair cada soldado da tentação do egoísmo: os guardas devem ter patrimônio único e única família. A educação dos filósofos-governantes era particularmente cuidada e longa (concluía-se ao redor dos 50 anos) e se baseava, na sua fase conclusiva, sobre o exercício da dialética para alcançar a contemplação do Bem e sua aplicação à realidade contingente.

O Político *e as* Leis *→ § 2*

• Na idade madura Platão modificou em parte esta visão idealista do Estado e formulou uma doutrina do Estado "segundo", em que a prioridade visava às leis e à busca da justa medida entre os excessos.

1 A "República" platônica

1.1 Filosofia e política

No diálogo *Górgias* Platão faz Sócrates pronunciar as seguintes palavras: "Creio ser eu dos poucos atenienses, para não dizer o único, que tenta realizar a verdadeira arte política, e o único, entre os contemporâneos, que a pratica." A "verdadeira arte política" é a arte que "cura a alma" e a torna o mais possível "virtuosa", sendo, por isso, a arte do filósofo. Assim, a tese que Platão amadureceu a partir do *Górgias* e expressou tematicamente na *República* é precisamente a da coincidência da verdadeira filosofia com a verdadeira política. Apenas se o político se tornar "filósofo" (ou vice-versa) será possível construir a Cidade autêntica, ou seja, o Estado fundado sobre o valor supremo da justiça e do bem. É óbvio, porém, que estas teses se mostram plenamente inteligíveis apenas mediante a recuperação de seu sentido histórico e, de modo particular, pela recuperação de algumas concepções tipicamente gregas:

a) o sentido antigo da filosofia como "conhecimento do todo" (das razões supremas de todas as coisas);

b) o significado da redução da essência do homem à sua "alma" (*psyché*);

c) a coincidência entre indivíduo e cidadão;

d) a Cidade-Estado como horizonte de todos os valores morais e como única forma possível de sociedade.

Somente levando em consideração tais concepções é que se pode entender a estrutura da *República,* obra-prima de Platão e como que a *summa* de seu pensamento filosófico, pelo menos do que ele escreveu. Construir a Cidade significa conhecer o homem e seu lugar no universo. De fato, afirma Platão, o Estado não é senão o engrandecimento de nossa alma, espécie de gigantografia que reproduz, em vastas dimensões, tudo aquilo que existe em nossa *psyché.* O problema central da natureza da "justiça", que constitui o eixo em torno do qual giram todos os outros temas, recebe solução adequada através da observação de como nasce (ou se corrompe) uma Cidade perfeita.

1.2 Por que nasce um Estado e as três classes que o constituem

Um Estado nasce porque cada um de nós não é "autárquico", ou seja, não se basta a si mesmo e tem necessidade dos serviços de muitos outros homens:

1) de todos aqueles que provêem às necessidades materiais (do alimento, às vestes, às habitações);

2) de alguns homens responsáveis pela guarda e defesa da Cidade;

3) de poucos homens que saibam governar adequadamente.

A Cidade, portanto, necessita de três classes sociais:

1) a dos lavradores, artesãos e comerciantes;

2) a dos guardas;

3) a dos governantes.

1) A primeira classe é constituída de homens nos quais prevalece o aspecto "concupiscível" da alma, que é o aspecto mais elementar. Essa classe social é boa quando nela predomina a virtude da "temperança", que consiste numa espécie de ordem, domínio e disciplina dos prazeres e desejos, supondo também a capacidade de se submeter às classes superiores de modo conveniente. As riquezas e os bens administrados exclusivamente pelos membros dessa classe não deverão ser nem muitos nem excessivamente poucos.

2) A segunda classe é constituída de homens nos quais prevalece a força "irascível" (volitiva) da alma, isto é, de homens que se assemelham aos cães de raça, ou seja, dotados ao mesmo tempo de mansidão e ousadia. A virtude dessa classe social deve ser a "fortaleza" ou a "coragem". Os guardas deverão permanecer vigilantes, quer em relação aos perigos que possam advir do exterior como em relação a perigos que se originam no interior da Cidade. Por exemplo, deverão evitar que a primeira classe produza excessiva riqueza (que gera ócio, luxo, amor indiscriminado de novidades) ou demasiada pobreza (que gera vícios opostos). Além disso, deverão cuidar para que o Estado não se torne demasiadamente grande ou exageradamente pequeno. Deverão também cuidar para que as tarefas confiadas aos cidadãos correspondam à índole de cada um e para que se proporcione a todos a educação conveniente.

3) Finalmente, os governantes deverão ser aqueles que souberam amar a Cidade mais do que os outros, e cumpriram com zelo sua própria missão e, especialmente, aprenderam a conhecer e contemplar o Bem. Nos governantes, portanto, predomina a alma racional, e sua virtude específica é a "sabedoria".

A Cidade perfeita é, portanto, aquela em que predomina a temperança na primeira classe social, a fortaleza ou coragem na segunda e a sabedoria na terceira. A "justiça" nada mais é que a *harmonia que se estabelece entre essas três virtudes.* Quando cada cidadão e cada classe social desempenham as funções que lhes são próprias da melhor forma e fazem aquilo que por natureza e por lei são convocados a fazer, então a justiça perfeita se realiza.

1.3 As três partes da alma, seus nexos com as três classes, e as virtudes cardeais

Falávamos acima do Estado como reprodução ampliada da alma. Na verdade, em cada homem estão presentes as três faculdades da alma que se encontram nas três classes sociais do Estado. Eis a prova. Diante dos mesmos objetos existe em nós:

a) uma tendência que nos impele para eles e que é o *desejo;*

b) outra tendência que, ao contrário, nos afasta deles e domina o desejo, e é a *razão;*

c) e uma terceira tendência, pela qual *nos iramos e inflamamos,* que não é nem

● As formas possíveis do Estado segundo Platão

A sistemática reflexão filosófica sobre as diversas formas de governo remonta a Platão. Na *República* ele distingue, ao lado da forma de governo por ele idealizado, que é uma *aristocracia de filósofos*, quatro formas que representam progressiva corrupção daquela:

1) a *timocracia* = forma de governo fundada sobre a honra, considerada como valor supremo;
2) a *oligarquia* = forma de governo fundada sobre a riqueza;
3) a *democracia* = forma de governo fundada sobre uma liberdade levada ao excesso;
4) a *tirania* = forma de governo fundada sobre a violência derivada da licenciosidade em que decaiu a liberdade.

Platão afirma (e esta é uma das suas mais conspícuas descobertas) *que as formas de governo correspondem exatamente ao nível moral das consciências dos cidadãos.*

* * *

As análises do *Político* podem resumir-se no seguinte esquema:

Tipo de governo	*Se respeita as leis*	*Se não respeita as leis*
Governo de um só	Monarquia	Tirania
Governo de poucos	Aristocracia	Oligarquia
Governo de muitos	Democracia	Democracia corrupta (= demagogia)

* * *

Nas *Leis*, Platão propõe uma *constituição mista*, como a que resulta (historicamente) mais adequada, a qual tempera as vantagens da monarquia com as da democracia, procurando eliminar reciprocamente os defeitos.

razão nem desejo (não é razão porque é passional, e não é desejo porque freqüentemente a ele se opõe, como, por exemplo, quando ficamos irados por termos cedido ao desejo).

Portanto, assim como são três as classes do Estado, também são três as partes da alma:

– a apetitiva (*epithymetikón*);
– a irascível (*thymoeidés*);
– a racional (*loghistikón*).

A "irascível", por sua natureza, encontra-se predominantemente do lado da razão, mas pode aliar-se também à parte mais baixa da alma, caso seja corrompida por má educação. Existe, portanto, correspondência perfeita entre as virtudes da Cidade e as virtudes do indivíduo. O indivíduo é "temperante" quando as partes inferiores da alma se harmonizam com a parte superior e a ela obedecem; é "forte" ou "corajoso" quando a parte "irascível" da alma sabe manter com firmeza os ditames da razão em meio a todas as adversidades; é "sábio" quando a parte "racional" da alma possui a verdadeira ciência daquilo que é útil a todas as partes (ciência do bem). E a "justiça" será aquela disposição da alma pela qual cada uma de suas partes realiza aquilo que deve e do modo como deve realizar.

IL REGNO. 335

SOCRATE, TEODORO, OSPITE, SOCRATE MINORE.

TEODORO, (1) ti sono tenuto d'obbligo grande, avendomi tu fatto conoscere Teeteto, e quest' Ospite. *Teo.* Triplicemente peravventura, o Socrate, mi sarai tenuto, poichè ti averanno fornito l' uomo civile, ed il Filosofo. *So.* Me ne contento. Ma, o caro il mio Teodoro, diremo così noi di aver udito questo da te, uomo intendentissimo di computare, e di Geometria? *Teo.* In che modo, o Socrate? *So.* Cioè, che abbiamo posto qualunque di questi uomini della medesima stima; i quali nondimeno sono tra loro vie più lontani di onorevolezza, di quello che il si possa dichiarare quella proporzione della vostr' arte. *Teo.* O Socrate, per Ammone nostro Dio, tu parli bene, e ragionevolmente; ed ora mi hai fatto ricordevole del mio errore intorno al computare; ma io altra volta a te ne verrò per causa di questo. Or tu, o Ospite, non ti stancare in niun modo in gratificarci; ma eleggi di narrar a noi ordinatamente, se vuoi innanzi dell' uomo civile, o del Filosofo piuttosto. *Os.* O Teodoro, egli si dee far questo, poichè una volta abbiamo dato cominciamento; nè hassi a cessare, innanzichè non saremo pervenuti alla fine. Ma che si convien a me di fare di Teeteto? *Teo.* D' intorno a che? *Os.* Il lascieremo riposar noi; ed in vece di lui riceveremo Socrate compagno degli esercizj, e studj medesimi: o come consigli tu? *Teo.* Così come dicesti, prendilo. Conciossiachè essendo e gli uni, e gli altri di voi giovani, sopporterete più agevolmente ogni fatica con la intermissione. *So.* O Ospite in un certo modo a me pare che ambidue mi siano quasi parenti. Voi dite, che Teeteto mi assomiglia nella figura del volto; e con Socrate ancora, avendo io lo stesso nome, la denominazione ci dà una certa domestichezza. E convien a noi, come a parenti, il testificare lo stesso di buona voglia con la orazione. Con Teeteto jeri mi ritrovai al disputare, ed oggi l'ho udito risponder a quest' Ospite; ma con Socrate fino al presente non si è fatto nè l' una, nè l' altra cosa. Or fa mistieri ancora che si consi-

(1) Il proemio indica la unione di questo Dialogo col Teeteto, e col Sofista: il primo dei quali ha trattato del Filosofo, il secondo del Sofista. Introduce quell' Ospite di Elea, che parlava nel Sofista, forse per mostrare di riferir le sentenze degli altri. Sostituisce un certo Socrate minore in luogo di Teeteto per mantenere il decoro nella disputa: poichè *nelle conversazioni si deve riposare dopo aver parlato*, e come dice altrove, devono esservi *ἐν διατριβαῖς ἀνάπαυλαι λόγων*.

O exórdio do Político
na tradução italiana de Dardi Bembo
(Veneza, Bettinelli, 1735).

Eis, portanto, o conceito de justiça "segundo a natureza": "cada um faça aquilo que lhe compete fazer", os cidadãos e as classes de cidadãos na Cidade e as partes da alma na alma. A justiça só existe exteriormente, nas suas manifestações, quando existir interiormente, na sua raiz, ou seja, na alma.

Daí Platão deduziu "o quadro das virtudes", ou seja, o quadro daquelas virtudes que posteriormente serão denominadas "cardeais". Freqüentemente, porém, nos esquecemos de que esse quadro está intimamente ligado à psicologia platônica, particularmente à distinção entre alma concupiscível, irascível e racional.

1.4 Como se educam as três classes de cidadãos

A Cidade perfeita, entretanto, deve contar com uma educação perfeita. A primeira classe social, porém, não necessita de educação especial, porque as artes e os ofícios facilmente aprendem-se com a prática.

Para a classe dos guardas, Platão propõe a educação clássica, ginástico-musical, com o objetivo de robustecer convenientemente a parte de nossa alma da qual derivam a coragem e a fortaleza. Para essa classe, porém, Platão propõe a "comunhão" de todos os bens: comunhão de homens e mulheres e, portanto, de filhos, bem como a abolição de qualquer propriedade sobre bens materiais. Deveria, por conseguinte, ser tarefa da classe inferior, detentora da riqueza, prover às necessidades materiais dos componentes dessa classe. Os homens e mulheres da classe dos guardas deveriam receber a mesma educação e desempenhar idênticas tarefas. Os filhos, imediatamente retirados do convívio com os pais, seriam alimentados e educados em lugares apropriados, sem conhecer os próprios progenitores. Platão propôs essa concepção extremamente ousada com a finalidade de criar uma espécie de

grande família, na qual todos se amassem como pais, mães, filhos, irmãos, irmãs, parentes. Acreditava poder eliminar dessa forma as razões que alimentam o egoísmo e suprimir as barreiras do "é meu", "é teu". Todos deveriam dizer apenas "é nosso". O bem particular deveria ser bem comum.

A educação prevista por Platão para os governantes coincidia com o tirocínio exigido para o aprendizado da filosofia, suposta a coincidência entre verdadeiro filósofo e verdadeiro político. Devia durar até os cinqüenta anos e Platão a chamava de "longa estrada". Entre os trinta e os trinta e cinco anos, devia ocorrer o tirocínio mais difícil, ou seja, a experiência com a dialética. Dos trinta e cinco aos cinqüenta anos, estava prescrita a retomada dos contatos com a realidade empírica, no desempenho de diversas tarefas. A finalidade da educação do político-filósofo consistia em levá-lo ao conhecimento e à contemplação do Bem, conduzindo-o ao "conhecimento máximo", para que ele pudesse plasmar a si mesmo conforme o Bem, visando inserir o Bem na realidade histórica. Dessa forma, o "Bem" emerge como princípio primeiro, do qual depende o mundo ideal. O Demiurgo aparece como gerador do cosmo físico em razão da sua "bondade", e o "Bem" constitui o fundamento da Cidade e do agir político.

É fácil compreender, portanto, as afirmações de Platão, no final do livro IX da *República*, segundo as quais "pouco importa se exista ou possa existir" tal Cidade; basta apenas que cada um *viva segundo as leis dessa Cidade*, isto é, segundo as leis do bem e da justiça. Em resumo, antes mesmo de realizar-se na realidade exterior, ou seja, na história, a Cidade platônica realiza-se no interior do homem. Aí se encontra, definitivamente, a sua verdadeira sede.

2 O "Político" e as "Leis"

Depois da *República*, Platão voltou a se ocupar expressamente da problemática política, especialmente no *Político* e nas *Leis*. Não retratou o projeto da *República*, porquanto tal projeto representa sempre um ideal, mas procurou dar forma a algumas idéias que pudessem ajudar na construção de um "Estado segundo", ou seja, de um Estado destinado a suceder ao Estado ideal, de um Estado que atribua consideração maior aos homens vistos como efetivamente são e não apenas como deveriam ser.

Na Cidade ideal não existe o dilema se a soberania compete ao homem de Estado ou à lei, porquanto a lei nada mais é que o modo segundo o qual o homem de Estado perfeito realiza na Cidade o Bem contemplado. Entretanto, no Estado real, onde muito dificilmente se poderiam encontrar homens capazes de governar "com virtude e ciência", a ponto de se colocarem acima da lei, a soberania cabe à lei e, portanto, torna-se imprescindível a elaboração de constituições escritas.

As constituições históricas, que representam imitações ou formas corrompidas da constituição ideal, podem ser três:

1) se é um só homem que governa e imita o político ideal, temos a *monarquia*;

2) se são vários homens ricos que governam e imitam o político ideal, temos a *aristocracia*;

3) se é o povo na sua totalidade que governa e busca imitar o político ideal, temos a *democracia*.

Quando essas formas de constituição política se corrompem e os governantes buscam apenas os próprios interesses e não os do povo, nascem:

1) a tirania;
2) a oligarquia;
3) a demagogia.

Quando os Estados são bem governados, a primeira forma de governo é a melhor; quando nos Estados a corrupção campeia, é melhor a terceira forma porquanto, pelo menos, a liberdade permanece garantida.

Nas *Leis*, por fim, Platão recomenda dois conceitos básicos: o de "constituição mista" e o de "igualdade proporcional". O poder excessivo produz o absolutismo tirânico e liberdade demasiada acarreta demagogia. A fórmula ideal está no respeito à liberdade, devidamente mesclado com a autoridade exercida com "justa medida". A verdadeira igualdade não é a buscada a todo custo pelo *igualitarismo* abstrato, mas a alcançada de forma "proporcional". De modo geral, nas *Leis*, a "justa medida" assume posição predominante do princípio ao fim. Platão até revela expressamente mais uma vez a sua fundamentação de caráter tipicamente teológico, ao afirmar que, para os homens, "a medida de todas as coisas é Deus".

VI. Conclusões sobre Platão

• Platão sintetizou o próprio pensamento nas suas múltiplas dimensões no célebre "mito da caverna", que se pode interpretar ao menos em quatro níveis:

1) em *nível ontológico*, segundo o qual aquilo que está dentro da caverna seria o mundo material e aquilo que está fora o mundo supra-sensível;

2) em *nível gnosiológico*, segundo o qual o interior da caverna representaria o conhecimento sensível (opinião) e o exterior da caverna o conhecimento das Idéias;

O mito da caverna
→ § 1-2

3) em *nível místico-teológico*, segundo o qual o interior e o exterior representariam respectivamente a esfera mundana material e a espiritual;

4) em *nível político*, porque implica um retorno à caverna de quem tinha conquistado sua liberdade, por solidariedade com os companheiros ainda prisioneiros, e com a finalidade de difundir a verdade.

1 O "mito da caverna"

No centro da *República* encontramos um célebre mito, chamado "da *caverna*". O mito foi interpretado sucessivamente como expediente utilizado por Platão para simbolizar a metafísica, a gnosiologia, a dialética e até mesmo a ética e a mística platônicas. É o mito que expressa Platão na sua totalidade — e com ele, portanto, pretendemos concluir.

Imaginemos homens que vivem numa caverna, cuja entrada se abre para a luz em toda a sua largura, com amplo saguão de acesso. Imaginemos que os habitantes dessa caverna tenham as pernas e o pescoço amarrados de tal modo que não possam mudar de posição e tenham de olhar apenas para o fundo da caverna. Imaginemos ainda que, imediatamente fora da caverna, exista um pequeno muro da altura de um homem e que, por trás desse muro e, portanto, inteiramente escondidos por ele, se movam homens carregando sobre os ombros estátuas trabalhadas em pedra e em madeira, representando os mais diversos tipos de coisas. Imaginemos também que, por trás desses homens, esteja acesa uma grande fogueira e que, no alto, brilhe o sol. Finalmente, imaginemos que a caverna produza eco e que os homens que passam por trás do muro estejam falando de modo que suas vozes ecoem no fundo da caverna.

Se isso acontecesse, os prisioneiros da caverna nada poderiam ver além das sombras das pequenas estátuas projetadas no fundo da caverna e ouviriam apenas o eco das vozes. Entretanto, acreditariam, por nunca terem visto coisa diferente, que aquelas sombras eram a única e verdadeira realidade e que o eco das vozes representasse as vozes emitidas por aquelas sombras. Suponhamos, agora, que um daqueles prisioneiros consiga desvencilhar-se dos grilhões que o aprisionam. Com dificuldade, ele se habituaria à nova visão que lhe apareceria. Habituando-se, porém, veria as estatuetas se moverem por sobre o muro e compreenderia que elas são muito mais verdadeiras do que as coisas que antes via e que agora lhe parecem sombras. Suponhamos que alguém traga nosso prisioneiro para fora da caverna e do outro lado do muro. Pois bem, primeiramente ele ficaria ofuscado pelo excesso de luz; depois, habituando-se, veria as coisas em si mesmas; por último veria, inicialmente de forma reflexa e posteriormente em si mesma, a própria luz do sol. Compreenderia, então, que estas e somente estas são as realidades verdadeiras e que o sol é a causa de todas as outras coisas visíveis.

2 Os quatro significados do mito da caverna

O que simboliza o mito?

1) Antes de tudo, o mito da caverna traduz os diversos graus em que ontologi-

camente se divide a realidade, isto é, os gêneros do ser sensível e supra-sensível com suas subdivisões: as sombras da caverna simbolizam as aparências sensíveis das coisas; as estátuas, as próprias coisas sensíveis; o muro representa a linha divisória entre as coisas sensíveis e as supra-sensíveis; as coisas verdadeiras situadas do outro lado do muro são representações simbólicas do ser verdadeiro e das Idéias, e o sol simboliza a Idéia do Bem.

2) Em segundo lugar, o mito simboliza os graus do conhecimento nas duas espécies e nos dois graus em que essas espécies se dividem: a visão das sombras simboliza a *eikasía* ou imaginação e a visão das estátuas representa a *pístis* ou crença; a passagem da visão das estátuas para a visão dos objetos verdadeiros e para a visão do sol, antes de forma mediata e posteriormente imediata, simboliza a dialética em seus vários graus e a inteleção pura.

3) Em terceiro lugar, o mito da caverna simboliza o aspecto ascético, místico e teológico do platonismo: a vida na dimensão dos sentidos e do sensível é a vida na caverna, assim como a vida na pura luz é a vida na dimensão do espírito. O voltar-se do sensível para o inteligível é representado expressamente como "libertação das algemas", como conversão, enquanto a visão suprema do sol e da luz em si mesma é visão do Bem e contemplação do Divino.

4) O mito da caverna, entretanto, expressa ainda a concepção política tipicamente platônica. De fato, Platão menciona também um "retorno" à caverna por parte daquele que se libertara das algemas, retorno cuja finalidade consiste na libertação das cadeias daqueles em companhia dos quais ele antes fora escravo. Tal "retorno" representa certamente o retorno do filósofo-político, o qual, se atendesse apenas às solicitações de seu desejo, permaneceria atento à contemplação do verdadeiro. Superando, porém, seu desejo, desce à caverna na tentativa de salvar os outros (o verdadeiro político, segundo Platão, não ama o comando e o poder, mas usa o comando e o poder como serviço, para o bem). O que poderá, entretanto, acontecer a quem desce de novo à caverna? Passando da luz para a escuridão, ele não conseguirá enxergar enquanto não se habituar novamente à falta de luz; terá dificuldades em se readaptar aos costumes dos antigos companheiros, se arriscará a não ser por eles entendido e, tomado por louco, correrá até mesmo o risco de ser assassinado, como aconteceu com Sócrates e como poderá acontecer a todo aquele que testemunhe em dimensão socrática.

Entretanto, o homem que "viu" o verdadeiro Bem deverá e saberá correr esse "risco", pois é isso que dá sentido a sua existência. Textos 4 5



O Partenon visto entre as colunas dos Propileus. Suas formas harmoniosas traduzem em termos arquitetônicos a atitude grega de reconhecer a verdade "racional" subjacente à realidade.

VII. A Academia platônica e os sucessores de Platão

• Platão cercou-se, a partir de 388 a.C., de uma série de discípulos e fundou uma Escola (a Academia) em que se ensinavam as mais variadas disciplinas (matemática, astronomia, medicina, retórica).

Com sua morte a direção dessa Escola foi assumida pelo sobrinho Espeusipo e a seguir por Xenócrates: estes acentuaram mais a doutrina dos Princípios (Uno/Díade), do que a teoria das Idéias, salientando assim uma visão matematizante da realidade.

A Academia platônica → § 1-4

Sucessivamente, com Pólemon, Crates e Crantor, a Academia sofreu o influxo das instâncias culturais helenísticas.

1 Finalidade da Academia

A fundação da Escola de Platão é pouco posterior ao ano 388 a.C., representando um acontecimento memorável, pois na Grécia ainda não existiam instituições desse tipo. É possível que Platão, para obter o reconhecimento jurídico da Academia, a tenha apresentado como comunidade de culto consagrada às Musas e a Apolo, Senhor das Musas. Uma comunidade de homens dedicada à busca do verdadeiro bem poderia ser reconhecida legalmente sob essa forma.



A Academia de Platão. Mosaico proveniente de Pompéia (Nápoles, Museu Arqueológico Nacional).

A finalidade da Escola não consistia na difusão de um saber preocupado com a erudição, mas era a preocupação de, através do saber e de sua organização, formar homens novos, capazes de renovar o Estado. Em suma, a Academia, enquanto Platão viveu, se fundamentou no pressuposto de que o conhecimento torna os homens melhores e, conseqüentemente, aperfeiçoa também a sociedade e o Estado.

Entretanto, embora visando sempre à realização desse objetivo ético-político, a Academia abriu suas portas a personalidades de formação extremamente diversificada e de várias tendências. Ultrapassando de muito os horizontes socráticos, Platão providenciou para que lecionassem na Academia matemáticos, astrônomos e médicos, que promoviam debates extraordinariamente fecundos. Eudóxio de Cnido, por exemplo, o mais célebre matemático e astrônomo daquela época, chegou até a participar dos debates sobre a teoria das Idéias.

2 Espeusipo

Todavia, já com Espeusipo, sobrinho e primeiro sucessor de Platão, que dirigiu a Academia de 347/346 a 339/338, iniciou-se a rápida decadência da Escola. Espeusipo negou a existência das Idéias e dos Números ideais e reduziu o mundo inteligível de Platão apenas aos "entes matemáticos". Além destes, admitiu os planos das "grandezas", o plano da "alma" e o plano do "sensível", embora não tenha sabido deduzir estes planos de forma orgânica e sistemática, de princípios supremos e comuns.

3 Xenócrates

Espeusipo foi seguido por Xenócrates, que dirigiu a Academia de 339/338 a 315/314 a.C. Ele corrigiu as teorias de seu antecessor, Espeusipo, buscando uma posição intermediária entre estas e as teorias de Platão. O Uno e a Díade constituem os princípios supremos, e deles derivam todas as outras coisas. Xenócrates influiu especialmente com sua tripartição da filosofia em 1) "física", 2) "ética" e 3) "dialética". Essa tripartição teve enorme sucesso, porquanto dela se serviram tanto o pensamento helenístico como o pensamento da época imperial para a fixação dos quadros do saber filosófico, segundo veremos.

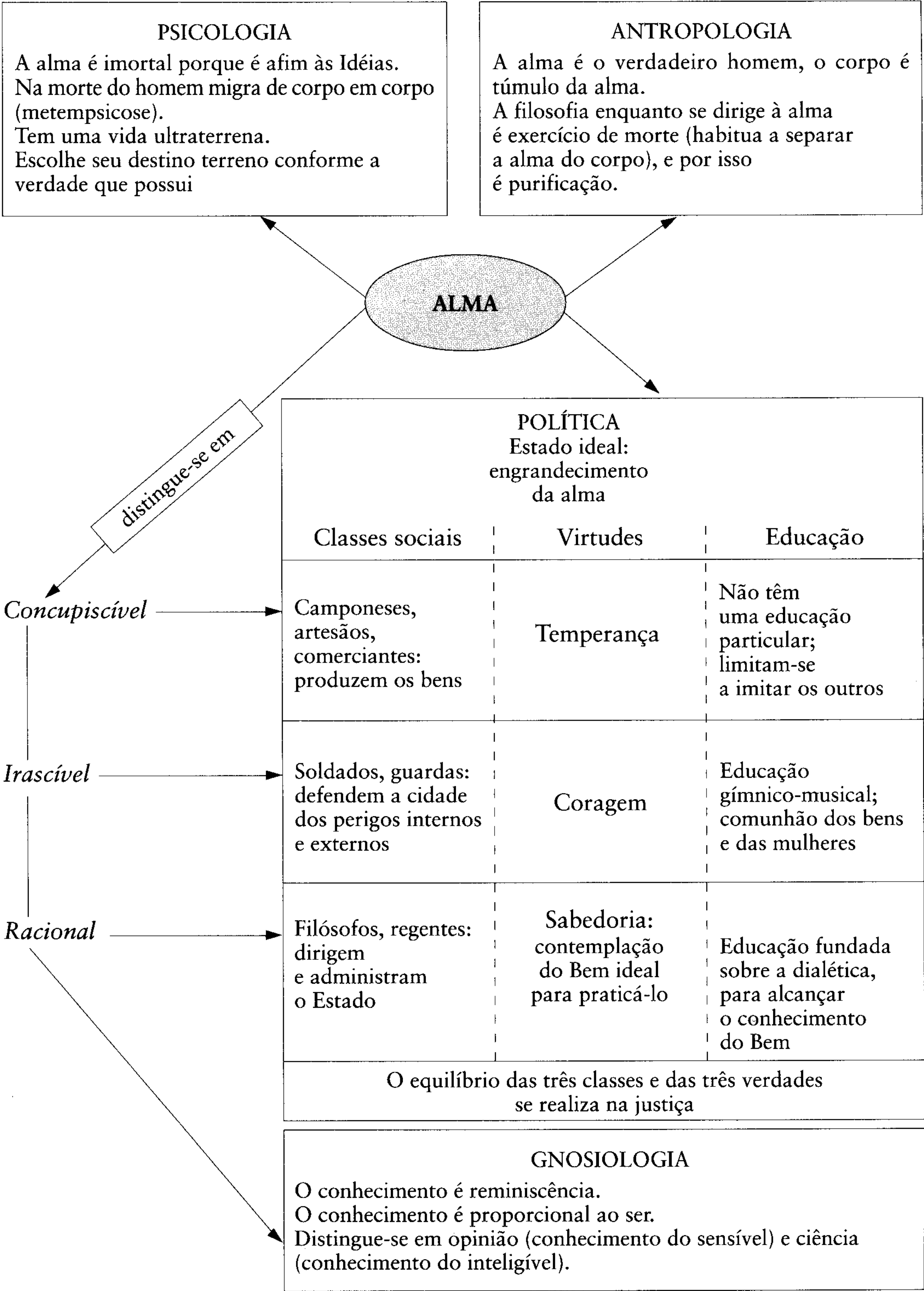


Xenócrates dirigiu a Academia de 339/338 a 315/314 a.C., sucedendo a Espeusipo. A ele remonta a tripartição da filosofia em "física", "ética" e "dialética", que tanto sucesso terá no pensamento sucessivo.

4 Pólemon, Crates e Crantor

Após a morte de Xenócrates, no meio século subseqüente, a Academia foi dominada por três figuras de pensadores, que realizaram tal mudança de clima espiritual que a Escola de Platão tornou-se quase irreconhecível. Esses pensadores foram Pólemon, que dirigiu a Escola; Crates, que sucedeu a Pólemon por breve período; e Crantor, companheiro e discípulo de Pólemon. Em seus escritos e ensinamentos, como também em seu modo de viver, já dominam as instâncias da nova época, às quais, porém, epicuristas, estóicos e céticos souberam conferir expressão bastante diferente, como veremos.

PLATÃO
NATUREZA E FUNÇÃO DA ALMA HUMANA



PLATÃO

1 Relação entre escrita e oralidade

O que segue é um documento revolucionário na história das interpretações de Platão. Pode-se compreender o fundo apenas quando se tem presente que Platão vivia em uma época em que se passava da cultura da "oralidade" para a da "escrita" e que ele procura uma "mediação" entre as duas culturas.

1. Superioridade da oralidade sobre a escrita: o filósofo não põe por escrito as coisas que para ele são de "maior valor"

A escrita não acresce a sabedoria dos homens, e sim a aparência do saber (ou seja, a opinião); além disso, não reforça a memória, mas oferece apenas meios para "chamar à memória" coisas que já se sabem.

SÓCRATES — Resta agora falar da conveniência ou não conveniência do escrito, quando ele é bom e quando é, ao contrário, não conveniente. Ou não?

FEDRO — Sim.

SÓCRATES — Por acaso sabes de qual modo, no que se refere aos discursos, se pode maximamente agradar a deus: fazendo-os ou falando deles?

FEDRO — Realmente não sei. E tu?

SÓCRATES — Posso contar-te uma história transmitida pelos antigos; eles sabem o verdadeiro. E se nós o encontrássemos sozinhos, importar-nos-ia ainda algo das opiniões dos homens?

FEDRO — Tua pergunta é ridícula! Mas conta-me a história que ouviste.

SÓCRATES — Ouvi contar que em Náucrates do Egito havia um dos antigos deuses do lugar, para o qual era sagrado o pássaro denominado íbis, e o nome deste deus era Theuth. Dizem que foi o primeiro a descobrir os números, o cálculo, a geometria e a astronomia e depois o jogo do tabuleiro e dos dados e, por fim, também a escrita. O rei de todo o Egito naquele tempo era Thamus e habitava na grande cidade do Alto Nilo. Os gregos a chamam de Tebas egípcia, enquanto chamam Amon, seu deus. E Theuth foi a Thamus, mostrou-lhe estas artes e lhe disse que era preciso ensiná-las a todos os egípcios. O rei lhe perguntou sobre a utilidade de cada uma das artes, e, enquanto o deus o explicava, conforme lhe parecia que dissesse bem ou não bem, desaprovava ou então louvava. Segundo se conta, muitas foram as coisas que, sobre cada arte, Thamus disse a Theuth em caçoada ou em elogio, e para expô-las seria necessário um longo discurso.

Quando, porém, chegou à escrita, Theuth disse: "Este conhecimento, ó rei, tornará os egípcios mais sábios e mais capazes de recordar, porque com ela foi encontrado o remédio da memória e da sabedoria".

O rei, então, respondeu: "Ó engenhosíssimo Theuth, há quem é capaz de criar as artes e quem é, ao contrário, capaz de julgar qual dano ou vantagem terão aqueles que as usarem. Ora, tu, sendo pai da escrita, por afeto disseste justamente o contrário do que ela vale. Com efeito, a descoberta da escrita terá como efeito produzir o esquecimento nas almas dos que a aprenderem, porque, confiando na escrita, se habituarão a lembrar a partir de fora mediante sinais estranhos, e não de dentro e por si mesmos: portanto, encontraste não o remédio da memória, mas do chamar de novo à memória.

Da sabedoria, depois, forneces a teus discípulos a aparência e não a verdade: com efeito, eles, tornando-se por teu meio ouvintes de muitas coisas sem ensinamento, crerão ser conhecedores de muitas coisas, enquanto, como acontece o mais das vezes, na realidade, não as saberão; e será bem difícil discorrer com eles, porque se tornaram portadores de opiniões em vez de sábios".

FEDRO — Ó Socrates, é fácil para ti narrar contos egípcios, ou de qualquer outro país quiseres!

SÓCRATES — Mas se houve alguns, meu caro, que acreditaram que os primeiros vaticínios de Zeus de Dodona viessem dos discursos de um carvalho! Os homens de então, dado que não eram sábios como vós, jovens, na sua simplicidade, contentavam-se de ouvir "um carvalho ou uma rocha", contanto que dissessem a verdade; mas, para ti, talvez, faz diferença quem fala e de onde é; com efeito, não olhas somente isso, se as coisas são como ele diz ou se são diferentes.

FEDRO — Atingiste o ponto certo: também a mim parece que, em relação à escrita, as coisas são como diz o rei tebano.

SÓCRATES — Portanto, quem considerasse poder transmitir uma arte com a escritura, e quem a recebesse convicto de que dos sinais escritos poderá tirar algo de claro e firme, deveria estar cheio de grande ingenuidade e deveria ignorar verdadeiramente o vaticínio de Amon, caso considere que os discursos postos por escrito sejam algo mais que um meio para chamar à memória de quem sabe as coisas sobre as quais o escrito versa.

> *O escrito é inanimado e não é capaz de falar de modo ativo; ele, além disso, é incapaz de ajudar-se e de defender-se sozinho contra as críticas, mas requer sempre a intervenção ativa do seu autor.*

SÓCRATES — Porque, Fedro, a escrita tem isso de terrível, semelhante, na verdade, à pintura: com efeito, as criaturas da pintura estão diante de ti como se fossem vivas, mas se pedires algo a elas, permanecem caladas, fechadas em solene silêncio; e assim o fazem também os discursos. Crerias que falem, pensando eles próprios alguma coisa, mas se, querendo entender bem, perguntas a eles algo do que falaram, continuam a repetir uma só e mesma coisa. E uma vez que um discurso seja escrito, gira por todo lugar, nas mãos daqueles que o entendem e também nas mãos daqueles aos quais nada importa, e não sabe a quem deve ou não falar. E se o ofendem e o ultrajam erradamente, sempre tem necessidade do auxílio do pai, pois não é capaz de se defender e de, sozinho, se ajudar.

FEDRO — Também isso que disseste é justíssimo.

> *Bem melhor e mais poderoso que o discurso posto por escrito, ao contrário, é o discurso vivo e animado, mantido na dimensão da oralidade e mediante a ciência impresso na alma de quem aprende; o discurso escrito é como uma imagem, isto é, uma cópia, daquele produzido na dimensão da oralidade.*

SÓCRATES — E então? Vamos agora considerar outro discurso, irmão legítimo deste? E vamos ver de que modo nasce, e, por sua natureza, como é melhor e mais poderoso do que este?

FEDRO — Qual é o discurso, e de que modo dizes que ele nasce?

SÓCRATES — É o discurso que é escrito, mediante a ciência, na alma de quem aprende, e que é capaz de defender-se por si e sabe com quem deve falar e com quem deve calar.

FEDRO — Queres dizer o discurso daquele que sabe, o discurso vivo e animado, do qual o discurso escrito pode ser chamado, com boa razão, de imagem?

> *A escrita implica grande parte de "jogo", enquanto a oralidade implica notável "seriedade"; e, ainda que o jogo em certos escritos possa ser muito belo, mais belo ainda é o empenho que a oralidade dialética requer a respeito dos mesmos temas de que tratam aqueles escritos, e muito mais válidos são os resultados que ela alcança.*

SÓCRATES — Sim, exatamente. Agora, dize-me um pouco isto: o agricultor que tem bom senso, agirá seriamente semeando no verão nos "jardins de Adônis" as sementes de que ele gosta e das quais quer que nasçam frutos, e se alegrará ao vê-las crescer belas em oito dias, ou fará isso como jogo e por motivo da festa, se é que o fará? Ou, ao contrário, as sementes com as quais se preocupa seriamente ele as semeará em lugar adequado, seguindo todas as regras da arte da agricultura, contente que todas as que semeou alcancem seu termo em oito meses?

FEDRO — Assim fará, Sócrates; no último caso seriamente, no outro não seriamente, como dizes.

SÓCRATES — E quem tem a ciência do justo, do belo e do bom, deveremos dizer que tenha menos bom senso do que um agricultor para suas sementes?

FEDRO — Não, absolutamente.

SÓCRATES — Então, se quiser fazê-lo seriamente, não as escreverá sobre a água negra, semeando-as mediante a caneta de escrever, fazendo discursos que não são capazes de se defenderem sozinhos com o raciocínio, e que não são sequer capazes de ensinar a verdade de modo adequado.

FEDRO — Não, ao menos não é verossímil.

SÓCRATES — Não, de fato. Mas os *jardins de escritos* os semeará e os escreverá como jogo, quando os escrever, acumulando material para chamar à memória a si mesmo, para quando chegar à *velhice que leva ao esquecimento*, caso chegue, e para qualquer um que siga a mesma pegada, e se alegrará, vendo-os crescer frescos. E quando os outros se dedicarem a outros jogos, passando seu tempo nos simpósios, ou em outros prazeres semelhantes a estes, ele, então, como parece, ao invés de

passar a vida naqueles, a passará deleitando-se com as coisas que digo.

FEDRO — E é um jogo muito belo, Sócrates, em comparação com o outro que não vale nada, este de quem é capaz de deleitar-se com os discursos, contando histórias sobre justiça e sobre outras coisas de que falas.

SÓCRATES — Assim é de fato, caro Fedro, mas muito mais belo torna-se o empenho sobre estas coisas, creio, quando se faz uso da arte dialética e com ela, tomando uma alma adequada, plantando e semeando discursos com conhecimento, que sejam capazes de vir em socorro de si e de quem os plantou, que não fiquem privados de fruto, mas dêem semente, da qual nasçam também em outros homens outros discursos, que sejam capazes de tornar esta semente imortal e que tornem feliz quem a possui, na maior medida que seja possível ao homem.

FEDRO — Muito mais belo é isto que dizes.

O escrito, para ser levado a regra de arte, implica um conhecimento dialeticamente fundado do verdadeiro, e, ao mesmo tempo, um conhecimento da alma daquele a quem se dirige, e, portanto, a conseqüente estruturação do discurso (que deverá ser simples ou complexo, conforme as capacidades de recebê-lo da alma à qual é dirigido); todavia, o escritor deve perceber bem que no escrito não pode haver grande firmeza e clareza, justamente porque nele há muito de jogo; o escrito não pode ensinar e fazer aprender de modo adequado, mas pode apenas ajudar a chamar à memória coisas que já são sabidas. Com efeito, somente à oralidade dialética estão ligadas a clareza, a completitude e a seriedade.

SÓCRATES — E, uma vez de acordo sobre isso, estamos agora em grau de julgar, Fedro, as questões de antes.

FEDRO — Quais?

SÓCRATES — As que desejávamos esclarecer e que nos levaram a este ponto, ou seja, de examinar a repreensão feita a Lísias a respeito de escrever discursos, e de examinar os próprios discursos, quais tenham sido escritos com norma de arte e quais, ao invés, tenham sido escritos sem arte. Quanto ao que seja norma de arte e quanto ao que não o seja, parece-me que o esclarecemos de modo conveniente.

FEDRO — Sim, é o que me pareceu. Mas lembra-me ainda uma vez como dissemos.

SÓCRATES — Primeiro é preciso que alguém saiba o verdadeiro sobre cada uma das coisas a respeito das quais fala ou escreve, e que esteja em grau de definir cada coisa em si mesma, e, uma vez definida, saiba dividi-la em suas espécies até chegar àquilo que não é mais ulteriormente divisível; e depois de ter penetrado na natureza da alma, encontrando do mesmo modo a espécie adequada para cada natureza, é preciso que construa e ordene seu discurso de modo correspondente, dando à alma complexa discursos complexos e que compreendam todas as harmonias, e à alma simples discursos simples. Antes disso não será possível que se trate com arte, à medida que convém por natureza, o gênero dos discursos, nem para ensinar nem para persuadir, como tudo o que se disse anteriormente nos recordou.

FEDRO — Sobre este ponto é o que resulta de fato.

SÓCRATES — E depois, sobre a questão de se é belo ou feio pronunciar e escrever discursos, e quando a zombaria convém e quando não convém, não foi talvez esclarecido pela conversa que tivemos há pouco?

FEDRO — O que falamos?

SÓCRATES — Que se Lísias, ou qualquer outro, escreveu ou escreverá sobre coisas de interesse privado ou público, propondo leis, escrevendo obras políticas, com a convicção de que nestas obras escritas haja grande estabilidade e clareza, então isso, para quem escreve, será de grande vergonha, quer alguém o diga ou não. Com efeito, não distinguir a vigília do sono no que se refere ao justo e ao injusto, ao mal e ao bem, a coisa não pode deixar de ser, de fato, vergonhosíssima, mesmo quando a multidão o elogiar.

FEDRO — Não pode, certamente.

SÓCRATES — Por outro lado, quem afirma que em um discurso escrito, seja qual for o argumento sobre o qual versa, haja necessariamente muito de jogo, e que nenhum discurso tenha sido escrito em verso ou em prosa com muita seriedade (nem tenha sido recitado, como os discursos que são recitados pelos rapsodos, que sem possibilidade de exame e sem nada ensinar querem apenas persuadir), mas que, de fato, os melhores deles não são mais que meios para ajudar a memória daqueles que já sabem; e afirma que apenas nos discursos ditos no contexto do ensinamento e com o escopo de fazer aprender, ou seja, nos discursos escritos realmente na alma a respeito do justo e do belo e do bem, haja clareza e completitude e seriedade; e, além disso, afirma que discursos desse gênero devam ser ditos seus, como se fossem filhos legítimos, e antes de tudo o

discurso que ele traz em si mesmo, se é que o tenha encontrado, e depois aqueles que, ou filhos ou irmãos deste, nasceram de igual modo em outras almas de outros homens conforme seu valor, e saúda todos os outros e os manda embora; pois bem, Fedro, justamente um homem deste tipo é provável que seja aquele que tu e eu gostaríamos de nos tornar.

FEDRO — Quero isso de fato, e auguro-me aquilo que dizes.

Escritor e filósofo é aquele que compôs obras, sabendo como está o verdadeiro, e que, portanto, está em grau de socorrê-las e de defendê-las quando necessário, e está portanto em grau de demonstrar em que sentido as coisas escritas são de "menor valor" em relação a coisas de "maior valor" que ele possui, mas que não confiou nem pretende confiar aos escritos, porque os reserva exclusivamente à oralidade.

SÓCRATES — Quanto ao que se refere aos discursos, brincamos o bastante. Mas tu, vai a Lísias e dize-lhe que nós dois, descendo à fonte e ao santuário das Ninfas, ouvimos discursos que nos ordenavam dizer a Lísias e a qualquer outro que componha discursos, e a Homero e a qualquer outro que tenha composto poesia sem música ou com música, e, em terceiro lugar, a Sólon, e a quem, em discursos políticos que chama de leis, compôs obras escritas, que se compôs tais obras sabendo como está o verdadeiro, e está em grau de socorrê-lo quando for defender as coisas que escreveu, e quando fala esteja em grau de demonstrar a fragilidade dos escritos, então um homem desse tipo seja chamado não com o nome que tem, mas com um nome derivado daquilo a que se dedicou com verdade.

FEDRO — E qual é o nome que lhes dás?

SÓCRATES — Chamá-lo de sábio, Fedro, parece-me demasiado, e tal nome convém apenas a um deus; mas chamá-lo de filósofo, ou seja, amante de sabedoria, ou com qualquer outro nome desse tipo, se lhe adaptaria melhor e seria mais adequado.

FEDRO — E de modo nenhum estaria fora de lugar.

SÓCRATES — Por outro lado, aquele que não possui coisas que sejam de maior valor em relação àquelas que compôs ou escreveu, juntando uma parte com outra, ou cortando, não o chamarás, com justa razão, de poeta, ou de compositor de discursos ou de escritor de leis?

FEDRO — E como não?

Platão, *Fedro*.

2. As confirmações da superioridade da oralidade sobre a escrita na *Carta VII*

No Carta VII Platão refuta sua tese de que o filósofo não põe por escrito as "coisas de maior valor", referindo-o justamente a si, em primeira pessoa. Eis suas palavras precisas, tornadas famosíssimas e uma verdadeira e própria cruz para os intérpretes.

Isto, porém, posso dizer sobre todos os que escreveram ou que escreverão: todos os que afirmam saber as coisas sobre as quais penso, tanto por tê-las ouvido de mim, como por tê-las ouvido de outros, tanto por tê-las descoberto sozinhos: pois bem, não é possível, a meu parecer, que eles tenham compreendido qualquer coisa sobre o assunto. *Sobre estas coisas não há um escrito nem jamais haverá.*

E quais seriam as razões pelas quais Platão não aceita confiar "as coisas maiores" e "de maior valor" aos escritos, reservando-as unicamente à oralidade dialética, ele as explica muito bem: o conhecimento dessas coisas não pode ser comunicado como o das outras, porque requer uma longa série de discussões feitas junto e em estreita comunhão entre quem ensina e quem aprende e uma comunidade de vida, até que nasça na própria alma de quem aprende a luz que ilumina a verdade.

O conhecimento destas coisas *não é de fato comunicável como os outros conhecimentos*, mas depois de muitas discussões feitas sobre estas coisas, e depois de uma comunhão de vida, de improviso, como luz que se acende de uma faísca que se desprende, esse conhecimento nasce na alma e se alimenta dela mesma.

E eis a passagem em que Platão resume as próprias convicções em relação a este problema.

Para dizê-lo brevemente, quem não tem natureza afim às coisas, nem a facilidade de aprender nem a memória poderiam torná-lo tal (com efeito, não se pode gerar em naturezas estranhas), de modo que os que não são de natureza semelhante e não são afins às coisas que são justas e às outras coisas que são belas, mesmo se alguns por algumas coisas e outros por outras têm facilidade de aprender de memória, e também os que são de natureza afim mas não têm facilidade de aprender de

memória, todos esses não poderão jamais conhecer *a verdade sobre a virtude no que é possível e sobre o vício*. Com efeito, estas duas coisas se aprendem necessariamente juntas e juntos se aprendem *o falso e o verdadeiro que se referem a toda a realidade*, depois de uma aplicação total e depois de muito tempo, como disse no início: friccionando estas coisas, ou seja, nomes e definições e visões e sensações, umas com as outras, e colocando-as à prova em refutações benévolas e experimentadas em discussões feitas sem inveja, resplandecem de improviso o conhecimento de cada coisa e a intuição do intelecto, para quem realiza o máximo esforço possível à capacidade humana. Por isso, todo homem que seja sério se abstém de escrever coisas sérias, para não lançá-las ao sabor da aversão e da incapacidade de compreender dos homens. Logo, de tudo isto se deve concluir que, *quando se vêem obras escritas de alguém*, sejam leis de legislador ou escritos de qualquer outro gênero, *as coisas escritas não eram para este autor as coisas mais sérias, se ele for sério, porque tais coisas estão depositadas na parte mais bela dele*; se, ao contrário, coloca por escrito aqueles que para ele constituem verdadeiramente os pensamentos mais sérios, "então, com certeza", não os deuses mas os mortais "o fizeram perder o bom senso".

Além disso, Platão precisa que escrever sobre tais coisas não poderia sequer ter uma função "hypomnemática", ou seja, de "chamar à memória", enquanto "as coisas mais sérias" se resumem em poucas e breves proposições que, como já vimos, aqueles que as compreenderam as imprimem na alma e não podem esquecê-las.

[...] não há perigo que alguém esqueça tais coisas, uma vez que tenham sido bem compreendidas pela alma, dado que se reduzem a brevíssimas proposições.

Sabemos por Aristóteles que o próprio Platão tentou, ao menos uma vez, levar as "doutrinas não escritas" de que tratava apenas nas suas aulas fora da Academia, não com os escritos, mas com uma conferência pública (ou com um ciclo de conferências). Mas os resultados foram os seguintes, como nos refere Aristóxeno (em Elementos de Harmonia*).*

Conforme Aristóteles costumava sempre contar, esta era a impressão que experimentava a maior parte daqueles que ouviram a conferência de Platão *A respeito do Bem*. Com efeito, cada um aí fora, pensando poder aprender um destes que são considerados bens humanos, como a riqueza, a saúde e a força e, em geral, uma felicidade maravilhosa. Mas quando resultou que os discursos vertiam *a respeito de coisas matemáticas, números, geometria e astronomia, e, por último, se sustentava que existe um Bem, um Uno*, creio que isso tenha parecido algo inteiramente paradoxal. Por conseguinte, alguns desprezaram a coisa, outros dela zombaram.

Platão, *Carta VII*.

A descoberta do mundo inteligível e metassensível

Platão afirmava que apenas mediante a oralidade, por meio do diálogo vivo, se poderia alcançar o objetivo do mundo metassensível. Todavia, ele nos forneceu no seu Fédon*, que é uma de suas obras-primas, um quadro preciso e bem detalhado da grande "passagem" que o levou* do mundo físico ao mundo metafísico, ou seja, do sensível ao supra-sensível. *Ele expressou esta "passagem" de modo emblemático com a grande metáfora da "segunda navegação".*

A primeira navegação, na linguagem do marinheiro, era a que os antigos realizavam com as velas e os ventos. Mas, quando caíam os ventos, para fazer avançar a nave, era necessário recorrer a outras forças, ou seja, aos remos, e com estes avançar, empenhando-se com todas as energias.

A "primeira navegação", com as velas aos ventos (portanto, fácil e cômoda), que Platão realizou, foi sobre o sulco dos filósofos naturalistas. *Mas os filósofos naturalistas bem depressa o deixaram "encalhado". Eles, com efeito, puseram-se o problema supremo da geração, da corrupção e do ser das coisas, procurando explicar seus princípios e causas. Mas* as explicações deles, de caráter puramente físico, logo se revelaram completamente inadequadas. *O gerar-se e, portanto, o ser e a unidade das coisas, se permanecermos no plano puramente físico-mecânico, não podem ser explicados.*

Sócrates, então, disse: "Depois disso, uma vez que estava cansado de pesquisar as coisas de tal modo, pareceu-me dever estar bem atento para que não me acontecesse aquilo que costuma acontecer àqueles que observam e estudam o sol quando há eclipses, porque alguns se arruínam os olhos, caso não se contentem de estudar sua imagem refletida na água, ou em qualquer outra coisa do gênero. Pensei nisso, e tive medo de que também minha alma ficasse completamente cega, olhando as coisas com os olhos e procurando captá-las com cada um dos outros sentidos. E, por isso, considerei que devia refugiar-me em certas proposições ou postulados e considerar nestes a verdade das coisas que existem. Talvez a comparação que agora te fiz não fique bem, uma vez que não admito como certo que quem considera as coisas à luz destas proposições ou postulados as considere em imagens mais de quem as considera na realidade. Em todo caso, encaminhei-me nesta direção e, de vez em quando, tomando como base a proposição ou postulado que me parecia mais sólido, julgo verdadeiro o que concorda com ele, tanto em relação às causas quanto em relação às outras coisas, e o que não concorda julgo não verdadeiro. Quero explicar-te mais claramente as coisas que digo, porque creio que tu agora não me entendes".

"Não, por Zeus!", respondeu Cebes, "não muito!"

"Todavia" disse Sócrates, "com isto não digo nada de novo, mas digo as coisas que sempre, em outras ocasiões e também no precedente raciocínio, continuei a repetir. Estou me preparando para mostrar-te qual é a espécie de causa que elaborei e, por isso, volto novamente sobre as coisas de que muitas vezes se falou, e delas começo, partindo do postulado de que exista um belo em si e por si, um bom em si e por si, um grande em si e por si e assim por diante. Ora, se me concedes e concordas que existam verdadeiramente tais realidades, espero, partindo destas, mostrar-te qual seja a causa e descobrir porque a alma é imortal".

"Considera que eu concedo", respondeu Cebes, "e procura concluir logo!". "Então vê", disse, "se as conseqüências que derivam desses postulados te parecem ser as mesmas que parecem a mim. A mim parece que, se existe alguma outra coisa que seja bela além do belo em si, por nenhuma outra razão seja bela, a não ser porque participa deste belo em si, e assim digo de todas as outras coisas. Estás de acordo sobre esta causa?"

"Estou de acordo", respondeu.

"Então não compreendo mais e não posso mais conhecer as outras causas, as dos sábios; e, se alguém me diz que uma coisa é bela pela sua cor viva ou pela figura física ou por outras razões do tipo destas, eu, todas estas coisas, as saúdo e as mando passear, porque, em todas essas coisas, eu perco a cabeça, e apenas isto retenho, simples, tosca e talvez ingenuamente: que nenhuma outra razão faz aquela coisa ser bela, a não ser a presença ou a comunhão daquela beleza em si, ou seja, qual for o modo em que tem lugar esta relação: uma vez que sobre o modo desta relação eu não quero ainda insistir, mas insisto simplesmente em afirmar que todas as coisas belas são belas pela beleza. Esta me parece ser a resposta mais segura a dar a mim e aos outros; e, apegando-me a ela, penso não poder jamais cair, e que seja seguro, tanto para mim como para qualquer outro, responder que as coisas belas são belas pela beleza. Não te parece também?"

"Parece-me".

"E não te parece, também, que todas as coisas grandes sejam grandes pela grandeza, e que as maiores sejam maiores sempre pela grandeza, e que as coisas menores sejam menores pela pequenez?"

"Sim".

"Por isso, se alguém afirma que alguém é maior do que outro pela cabeça e que o menor é menor igualmente por isso, não poderias admiti-lo, mas lhe dirias francamente que não admites que uma coisa seja maior do que outra por nenhuma outra razão a não ser pela grandeza, e que por esta causa ela é maior, precisamente pela grandeza; e que o menor por nenhuma outra causa é menor a não ser pela pequenez, e que por esta causa é menor, precisamente pela pequenez. E dirias isto, temendo que, se dissesses que alguém é maior ou menor pela cabeça, não te objetassem, em primeiro lugar, que é impossível que pela mesma coisa o maior seja maior e o menor menor, e depois, que é igualmente impossível que pela cabeça, que é pequena, o maior seja maior, uma vez que seria verdadeiramente um portento que uma coisa fosse grande por causa de uma coisa que é pequena. Ou não temerias essas objeções?"

"Sim", disse Cebes, rindo.

"E não temerias também", acrescentou Sócrates, "afirmar que o dez é mais que o oito pelo dois e que por esta causa supera o oito, e não, ao contrário, pela pluralidade e por causa da pluralidade? E que o bicúbito é maior do que o cúbito pela metade e não, ao contrário, pela grandeza? Trata-se sempre do mesmo temor de antes".

"Certamente", respondeu.

"E então, não evitarias dizer que, acrescentando o uno ao uno ou dividindo o uno, o

acréscimo ou a divisão seja a causa que faz o uno tornar-se dois? E não gritarias em voz alta que não sabes como possa de outro modo gerar-se alguma coisa, a não ser participando daquela essência que é própria daquela realidade da qual ela participa, e que, no caso em questão, não tens outra causa para explicar o nascimento do dois a não ser esta, isto é, a participação na dualidade, e, além disso, que devem participar desta dualidade as coisas que querem se tornar duas, como da unidade o que quer ser uno, e saudarias e mandarias passear estas divisões, estes acréscimos e todas as outras engenhosas idéias, deixando que as usem nas suas respostas aqueles que são mais sábios do que tu, enquanto tu, como se diz, temendo tua sombra e tua inexperiência, responderias do modo que foi dito, apoiando-te na firmeza deste postulado?

Se, depois, alguém quisesse permanecer no mesmo postulado, tu o deixarias falar e não lhe responderias até que tu não tivesses considerado todas as conseqüências que dele derivam, para ver se elas concordam ou não entre si; e quando, depois, tivesses de considerar o mesmo postulado, deverias dar razão dele procedendo da mesma maneira, isto é, colocando um postulado ulterior, aquele que te pareça o melhor entre os que são mais elevados, pouco a pouco, até que chegasses ao satisfatório. E não farás confusão, como fazem aqueles que de todas as coisas discutem o pró e o contra, e que põem em discussão, ao mesmo tempo, o princípio e as conseqüências que dele derivam, caso queiras descobrir algo de verdadeiro! Com efeito, deste verdadeiro eles não falam e não se afanam, porque eles, com sua sabedoria, embora misturando junto todas as coisas, são igualmente capazes de agradar a si próprios. Tu, porém, caso sejas um filósofo, farás, creio, aquilo que digo".

"Verdadeiramente", disseram juntos Símias e Cebes.

EQUÉCRATES — E tinham justamente razão, por Zeus, Fédon! De fato, parece-me que ele tenha exposto a eles estas coisas de modo tão maravilhoso, que, também a quem tivesse apenas uma migalha de inteligência, estariam claras.

FÉDON — Certamente, Equécrates! Esta foi também a impressão de todos os que estavam presentes.

EQUÉCRATES — E é também a nossa impressão, embora não estivéssemos presentes e apenas agora estamos ouvindo estas coisas.

Platão, *Fédon*.

3 O vértice do mundo inteligível: a Idéia do Bem

Vimos acima uma passagem em que Platão, apresentando sua "segunda navegação", fala de seu impacto com a doutrina de Anaxágoras e da desilusão que se seguiu, pois Anaxágoras introduzia a inteligência cósmica, mas não a ligava com o Bem, *ou seja, com o mundo dos valores, permanecendo encalhado no "naturalismo". O ponto essencial a alcançar consistia portanto em adquirir o conhecimento do Bem e de tudo o que daí deriva. E a Idéia do Bem, no sistema platônico, é justamente o princípio supremo do qual dependem e derivam todas as outras idéias, e portanto aquilo de que tudo depende em sentido global.*

Sobre esta temática Platão falou expressamente por escrito sobretudo na República, *mesmo se as coisas "de maior valor" sobre este ponto (ou seja, a tratação sistemática dos fundamentos supremos) as reservou à oralidade. Seus cursos dentro da Academia se chamavam justamente* A respeito do Bem. *Naturalmente, na* República *de algum modo ele devia indicar em que consistia o Bem, dado que exatamente sobre ele construía por inteiro o seu Estado ideal perfeito. Mas, ao fazer isto, ele se ateve ao que lhe impunha sua convicção de que o escrito não deve conter a totalidade das convicções do filósofo, porque não é o justo "meio" de comunicação das verdades últimas. E aqui Platão verdadeiramente manifestou em plenitude sua genialidade de artista e de escritor: ao invés de "pagar a conta", ou seja, ao invés de oferecer o "capital", apresentou ao leitor (conforme expressamente diz) os "juros" do capital, e em justa proporção. Em outras palavras, ao invés de apresentar o "pai", apresentou o "filho"; ao invés de apresentar* os conceitos de fundo, *apresentou* belíssimas imagens deles, *particularmente a belíssima imagem do Sol, que se tornou célebre.*

Antes de apresentar a imagem do Sol, Platão salienta como é necessário, para explicar a justiça e as virtudes em geral e toda forma de valor, alcançar o fundamento último e supremo

da realidade, que é justamente a Idéia do Bem, cujo conhecimento constitui "o conhecimento máximo", e que se alcança apenas percorrendo um longo caminho. Se não se conhece o Bem, não se conhece, na realidade, nem mesmo o resto.

Hegel, inspirando-se nesta passagem, disse que em filosofia não há atalhos; e Platão exprime justamente este conceito, isto é, que ao conhecimento da Idéia do Bem, que é o conhecimento máximo, não se chega a não ser percorrendo "a via mais longa" e afadigando-se quotidianamente, como nos exercícios ginásticos (que na Grécia eram quotidianos), ou seja, empenhando-se até o fundo e globalmente.

Mas vamos à apresentação e à leitura da grande passagem.

O Bem pode ser ilustrado por analogia com o Sol (que, justamente por isso, foi apresentado como "filho" do Bem), pelas seguintes razões. Na esfera do inteligível o Bem está, em relação com o inteligível e com o intelecto, em uma função e em uma proporção análoga àquela em que o Sol, na esfera do sensível, está em relação com a vista e com o visível. Quando os olhos olham as coisas no escuro da noite, vêem pouco ou nada; ao invés, quando olham as coisas iluminadas pelo Sol, vêem com clareza e a vista assume seu papel adequado. E assim sucede também com a alma, a qual, quando fixa aquilo que está misturado com as trevas, ou seja, aquilo que nasce e morre, então é capaz apenas de opinar e conjeturar, e parece até que não tenha intelecto, enquanto, quando contempla aquilo que a verdade e o ser iluminam, ou seja, o puro inteligível, então assume sua estatura e seu papel adequado.

Eis, portanto, como, por analogia com o Sol (o "filho"), o Bem (o "pai") desenvolve a própria função essencial e o que disso deriva.

a) A Idéia do Bem dá às coisas conhecidas a verdade, e a quem as conhece a faculdade de conhecer sua verdade; e, enquanto tal, a Idéia do Bem torna-se ela própria cognoscível.

b) E como a vista e o visto não são o Sol, mas são afins ao Sol, assim também o conhecimento e a verdade não são o Bem, mas são afins ao Bem.

c) Além disso, como o Sol está acima da vista e do visto, assim o Bem está acima do conhecimento e da verdade. O Bem resulta, portanto, uma beleza extraordinária, enquanto supera a beleza do conhecimento e da verdade.

d) Mas a comparação com o Sol oferece ulteriores indicações. Como o Sol não apenas dá às coisas a capacidade de ser vistas, mas causa sua geração, crescimento e nutrição, mesmo que não esteja ele próprio implicado na geração, analogamente o Bem não só causa a cognoscibilidade das coisas, mas causa, igualmente, o ser e a essência, sendo não "ser" ou "essência", mas superior ao ser e à essência por dignidade e por potência.

"Falarei logo que me tenha posto de acordo convosco", disse, "e depois de vos ter recordado as coisas que foram ditas antes, e também outras e freqüentes vezes".

"O que?", perguntei.

"Muitas coisas belas", disse, "e muitas coisas boas, e assim cada uma das outras coisas, que dizemos existir e as definimos em nosso discurso".

"Nós o dizemos, de fato".

"E também o próprio Belo e o próprio Bem, e também todas as outras coisas que antes consideramos como muitas, mas por sua vez referindo-as a uma idéia que é uma só em cada caso, dizemos 'aquilo que é' cada uma".

"Assim é".

"E dizemos que umas são vistas, mas que não são pensadas; e, ao contrário, dizemos que as idéias são pensadas, mas não vistas".

"E com o que de nós vemos as coisas visíveis?"

"Com a vista", respondeu.

"E então", perguntei, "também com o ouvido as coisas audíveis e com os outros sentidos todas as coisas sensíveis?"

"Como não?"

"E acaso não consideraste", disse, "o quanto o Artífice dos sentidos tenha formado como preciosíssima a faculdade de ver e de ser visto?"

"Não muito", respondi.

"Mas reflete o seguinte: há talvez outro gênero de realidade do qual se tenha necessidade para o ouvido e para a voz, a fim de poder, um, ouvir e, a outra, ser ouvida, e que, se não intervém como terceiro, o ouvido não pode ouvir e a voz não pode ser ouvida?"

"Não existe", respondi.

"E creio", disse, "que nem para muitos outros sentidos, para não dizer para nenhum, haja necessidade de nada semelhante. Ou terias algum a indicar?".

"Eu não", respondi.

"Ao contrário, a faculdade da vista e do visível, não pensas que tenham necessidade disso?"

"De que modo?"

"Mesmo estando presente nos olhos a vista, e dispondo-se quem a possui a dela fazer uso, e mesmo havendo de outro lado as cores nos objetos, se não se acrescenta um terceiro gênero de realidade, justamente por sua natureza destinado de modo particular precisamente a isso, sabes bem que a vista não verá nada e que as cores serão invisíveis".

"E o que é a outra coisa de que falas?", perguntou.

"É o que chamas de luz", respondi.

"É verdade", disse.

"Portanto, não com uma pequena idéia o sentido da visão e a faculdade de ser visto foram reunidos por um vínculo de maior valor que as outras ligações, caso a luz para ti não seja privada de valor".

"De nenhum modo privada de valor", disse.

"E então, qual dos deuses que estão no céu podes indicar como senhor disto, cuja luz faz com que nossa vista veja do modo mais belo e que as coisas visíveis sejam vistas?"

"Aquele que também tu indicarias", respondeu, "e também os outros: com efeito, é claro que me perguntas sobre o Sol".

"E então a vista em relação a este Deus não tem por sua natureza esta relação?"

"E qual?"

"A vista não é o Sol; e não o é nem ela, nem aquilo em que se gera, e que chamamos de olho".

"Não, certamente".

"Mas, creio eu, é o mais semelhante ao Sol entre todos os órgãos dos sentidos".

"Muito mais".

"E a faculdade que tem, não a possui subministrada e como afluente do Sol?"

"Precisamente".

"Por outro lado, nem mesmo o Sol é a vista; todavia, uma vez que é causa dela, é por ela visto".

"Assim é", disse.

"Isto, portanto", respondi, "considera que seja aquilo que chamo de filho do Bem, que o Bem gerou análogo a si próprio: aquilo que o Bem é no mundo inteligível em relação ao intelecto e aos inteligíveis, assim é o Sol no visível em relação à vista e aos visíveis".

"Como?", perguntou. "Explica-me mais".

"Os olhos", disse eu, "sabes que quando alguém não os dirige mais àquelas coisas sobre cujas cores se estende a luz do dia, mas àquelas sobre as quais se estendem apenas as claridades da noite, ofuscam a vista e parecem semelhantes aos cegos, como se não existisse neles vista pura".

"E como!", respondeu.

"Mas quando, creio eu, volvê-los às coisas iluminadas pelo Sol, vêem claramente, e resulta claro que nesses olhos a vista é pura".

"E daí?".

"Deste modo, portanto, pensa que seja também a condição da alma, quando se dirige àquilo que a verdade e o ser iluminam, o entende e conhece e resulta dotada de inteligência; quando se dirige ao invés àquilo que está misturado com treva, àquilo que nasce e perece, então pode apenas opinar e permanece obtusa, mudando para cima e para baixo as opiniões, e assemelha-se a quem não tem intelecto".

"Assemelha-se, de fato".

"Isto, portanto, que fornece a verdade às coisas conhecidas e ao conhecedor a faculdade de conhecê-las, deves dizer que é a Idéia do Bem. E sendo ela causa de conhecimento e de verdade, considera-a cognoscível. E, uma vez que uma e outra são belas, o conhecimento e a verdade, se considerares aquele como diverso destas e ainda mais belo, estarás considerando justamente. E enquanto a ciência e a verdade, do mesmo modo que a luz e a vista, é justo considerá-las semelhantes ao Sol mas não considerá-las Sol, assim também aqui, considerá-las ambas semelhantes ao Bem é justo, mas considerar que uma ou a outra sejam o Bem não é justo, mas a condição do Bem deve ser julgada ainda maior".

"Falas de extraordinária beleza", disse, "se ela busca ciência e verdade, mas pela beleza ela própria está acima destas. Com efeito, não dizes com certeza que este seja o prazer!".

"Calado!", respondi. "Mas considera sua imagem deste modo".

"De que modo?"

"O Sol não apenas, dirás, creio eu, fornece aos visíveis a capacidade de serem vistos, mas também a geração e o crescimento e a nutrição, embora não sendo ele geração".

"E como o seria?"

"E assim também para os cognoscíveis dirás que provém do Bem não só o fato de serem conhecidos, mas que também o ser e a essência provêm a eles a partir disso, embora o Bem não seja substância, mas simplesmente acima da substância, sendo superior em dignidade e em poder".

E Glauco, muito comicamente, disse: "Apolo! Que superioridade divina!"

Platão, *República*.

Grandes mitos e imagens emblemáticas que exprimem os conceitos fundamentais da filosofia de Platão

Os mitos platônicos foram em todos os tempos muito lidos e apreciados. Com efeito, eles não são como os mitos pré-filosóficos, carregados de muitos motivos, mas privados de consciência teorética; ao contrário, são mitos pós-filosóficos, mitos criados para a filosofia e em ótica filosófica. Com efeito, o homem não pensa apenas mediante conceitos, mas também por meio de imagens.

Para criar imagens e mitos é preciso ser artista. E Platão teve a sorte de ser, além de grandíssimo pensador, um grandíssimo artista, e por isso criou em seu pensamento justamente conceitos e imagens novas e extraordinárias.

Referimos os três mitos filosóficos mais significativos (lembremos que entre os mais belos mitos de Platão estão também os escatológicos, com os quais conclui o Górgias *e o* Fédon*, e também o mito de Er da* República*, que é verdadeiramente extraordinário pelo seu porte e suas implicações).*

Os dois primeiros são tirados do Fedro *e apresentam a alma como carro alado e o mundo supra-sensível como Hiperurânio: a alma como carro alado indica mediante imagens a estrutura da própria alma; o Hiperurânio indica com imagem o supra-sensível.*

O último mito que referimos é o da caverna, contido na República*. É o símbolo da vida filosófica em dimensão justamente platônica.*

1. A imagem da alma como carro alado

Sócrates — [...] Compare-se então a alma a uma força conatural de um carro alado e de um auriga. Os cavalos e os aurigas dos deuses são todos bons e derivados de bons; os dos outros, ao contrário, são mistos. E, em primeiro lugar, o condutor em nós guia uma parelha; e depois, dos dois cavalos, um é belo e bom e deriva de genitores semelhantes; o outro deriva de genitores opostos e é o oposto. Difícil e incômoda, necessariamente, por aquilo que se refere a nós, resulta a condução do carro. É preciso, portanto, procurar dizer em que sentido o ser vivo foi chamado de mortal e imortal.

É sempre uma alma que se preocupa com o que é inanimado: ela gira por todo o céu, ora em uma forma ora em outra. Quando é perfeita e alada, voa para o alto e governa o mundo todo; mas quando perdeu as asas, é transportada enquanto não se agarra a algo de sólido, e, transferindo sua morada nisso, toma um corpo terreno que, pela potência dela, parece mover-se por si. Denomina-se ser vivo o conjunto, ou seja, a alma e o corpo a ela ligado, e recebeu o sobrenome de mortal. O imortal não pode ser argumentado em base apenas a discurso racional, mas, embora sem conhecê-lo e sem entendê-lo adequadamente, nós no-lo representamos como um deus, um ser vivo imortal, que tem uma alma e um corpo eternamente conaturais. Mas estas coisas sejam e delas seja dito como agrada à divindade.

Procuremos, agora, compreender a causa da queda das asas, pela qual elas separam-se da alma.

Uma causa é esta. A potência da alma tende por sua natureza a levar para o alto as coisas pesadas, elevando-as até onde habita a estirpe dos deuses; e a asa, em certo sentido mais do que todas as coisas que se referem ao corpo, participa do divino; e o divino é aquilo que é belo, sábio e bom e todas as outras coisas desse gênero. Por estas coisas as asas da alma são alimentadas e acrescidas em sumo grau, enquanto pela fealdade, pela maldade e por todos os contrários negativos elas desgastam-se e arruínam-se.

Zeus, o grande soberano que está no céu, conduzindo o carro alado avança em primeiro lugar, ordenando todas as coisas e cuidando delas. É seguido por um exército de deuses e demônios, ordenado em onze divisões: com efeito, Héstia permanece sozinha na casa dos deuses.

Os outros deuses que, em número de doze, foram designados como chefes, guiam cada um sua divisão na ordem segundo a qual foram escolhidos.

Muitos e bem-aventurados são, portanto, as visões e os percursos dentro do céu, que a estirpe dos deuses bem-aventurados realiza, cada um cumprindo a própria tarefa. Acompanha os deuses quem sempre quer e tem a capacidade de fazê-lo, uma vez que a inveja permanece fora do coro divino.

Quando eles vão ao banquete para tomar alimento, procedem pela subida até a sumidade do firmamento do céu. Lá os veículos dos deuses, que são bem equilibrados e ágeis para guiar, procedem bem, enquanto os outros avançam com dificuldade. Com efeito, o cavalo que participa do mal se torna pesado, tendendo para a terra e oprimindo o auriga que não soube criá-lo bem.

2. O Hiperurânio e as coisas que estão além do céu

Neste ponto apresentam-se à alma a fadiga e a prova suprema.

Com efeito, quando as almas que são chamadas de imortais chegam à sumidade do céu, avançando de fora pousam sobre a abóbada do céu, e a rotação circular do céu as transporta assim pousadas, e elas contemplam as coisas que estão além do céu.

O Hiperurânio, ou lugar supraceleste, nenhum dos poetas de cá embaixo jamais o cantou, nem jamais o cantará de modo digno. A coisa está deste modo. Com efeito, é preciso ter realmente coragem de dizer o verdadeiro, especialmente quando se fala da verdade. Com efeito, o ser que realmente é, incolor e privado de figura e não visível, que pode ser contemplado apenas pelo guia da alma, ou seja, pelo intelecto, e ao redor do qual verte o gênero do verdadeiro conhecimento, ocupa tal lugar. Pois bem, uma vez que a razão de um deus é alimentada por inteligência e por puro conhecimento, também a de toda alma à qual é premente conhecer o que lhe convém, vendo depois de certo tempo o ser, se alegra, e, contemplando a verdade, nutre-se dela e goza, até que a rotação circular não a tenha levado de novo ao mesmo ponto.

No giro que ela realiza, vê a própria Justiça, vê a Temperança, vê a Ciência, não aquela à qual está ligado o devir, nem aquela que é diversa enquanto se funda sobre a diversidade das coisas que chamamos seres [os seres fenomênicos], mas a que é ciência daquilo que é verdadeiramente ser.

E depois que contemplou todos os outros seres que verdadeiramente são e deles está saciada, de novo penetra no céu, e volta à sua morada. E, voltando à morada, o auriga, reconduzindo os cavalos à manjedoura, dá a eles ambrosia, e depois dá-lhes néctar.

E esta é a vida dos deuses.

3. A "Planície da Verdade", meta suprema

Quanto às outras almas, ao contrário, uma, seguindo do melhor modo possível o deus ao qual ela segue e tornando-se semelhante a ele, levanta a cabeça do auriga para o lugar que está fora do céu, é transportada na rotação circular, e, perturbada pelos cavalos, a custo contempla os seres; outra, ao contrário, ora levanta a cabeça e ora a abaixa, e, uma vez que os cavalos fazem violência, vê alguns dos seres e não vê outros. As outras aspiram todas a subir para o alto, procuram estar no seguimento; mas, não sendo capazes de fazê-lo, são transportadas e engolidas na rotação, chocando-se mutuamente e pisoteando-se, tentam passar uma na frente da outra.

Surge, portanto, um tumulto, uma luta e uma extrema fadiga, e, pela inaptidão do auriga, muitas almas permanecem aleijadas, e muitas trazem despedaçadas muitas das suas penas. Todas, depois, oprimidas pela grande fadiga, afastam-se sem ter fruído a contemplação do ser, e, quando se afastam, nutrem-se do alimento da opinião.

A razão pela qual há tanto empenho para saber onde está a Planície da Verdade é que o alimento adequado à parte melhor da alma provém do prado que lá está, e a natureza das asas com que a alma pode voar se alimenta exatamente dele.

4. Os destinos escatológicos das almas e a metempsicose

A lei de Adrastéia é esta: toda alma que, tornada seguidora de um deus, tiver contemplado alguma das verdades, até o sucessivo giro do céu permanece ilesa, e, se for capaz de fazer isto sempre, permanecerá imune para sempre; se, ao contrário, não estando em grau de seguir o deus, não viu, e se, por uma desventura que sofre, enchendo-se de esquecimento e maldade, se torna pesada, e, tornando-se pesada, perde as asas e cai por terra, então na primeira geração ela não se transplanta em nenhuma natureza animal; ao contrário, a que viu o maior número de seres se transplanta em um tipo de homem que deverá se tornar filósofo, amigo do saber ou do belo, ou amigo das Musas ou desejoso de amor; a que vem em segundo lugar se transplanta em um rei que respeita a lei ou é hábil na guerra e no comando; a terceira em um político, ou em um economista ou em um financista; a quarta em um homem que ama as fadigas, ou em um ginasta ou em alguém que se dedicará à cura dos corpos; a quinta terá vida de adivinho ou de um iniciador nos mistérios; à sexta convirá um poeta ou algum outro daqueles que se ocupam da imitação; à sétima, um artesão ou um agricultor; à oitava, um sofista ou um demagogo; à nona, um tirano.

Entre todos estes, quem conduziu sua vida de modo justo recebe sorte melhor, enquanto quem conduziu sua vida injustamente recebe sorte pior. Com efeito, cada alma por dez mil anos não volta ao ponto de onde veio, porque as asas não despontam antes deste tempo, exceto em quem exercitou filosofia de modo sincero ou amou rapazes com amor filosófico. Estas almas, no terceiro giro de mil anos, se tiverem escolhido três vezes em seguida tal vida, recolocando desse modo as asas, no terceiro milênio vão embora. As outras, ao invés, chegando ao termo de sua primeira vida, sofrerão um julgamento, e, depois de terem sido julgadas, algumas descontam a pena indo a lugares de expiação que estão sob a terra; outras, ao contrário, elevadas pela sentença em lugar qualquer do céu, levam uma vida de modo correspondente ao modo de vida que levaram em forma humana.

No milésimo ano, pois, umas e outras, chegando ao momento do sorteio e da escolha da segunda vida, realizam a escolha, e cada uma escolhe aquilo que quer. E neste ponto, uma alma humana pode também passar para uma vida de animal, e quem uma vez era homem pode ainda uma vez retornar de animal a homem. Mas a alma que jamais contemplou a verdade não chegará à forma de homem.

Platão, *Fedro*.

5. O mito da caverna

"Depois disso", disse, "compara a uma condição deste tipo nossa natureza em relação à nossa educação espiritual e à falta de educação. Imagina que estás vendo homens fechados em habitação subterrânea em forma de caverna, que tenha a entrada aberta para a luz com uma largura que se estende por toda a mesma caverna; além disso, que estão ali desde crianças com as pernas e o pescoço em correntes, de modo que devem permanecer parados e olhar somente diante de si, incapazes de girar a cabeça ao redor por causa das correntes, e que, por trás deles e mais longe, arda uma luz de fogo; e, finalmente, que entre o fogo e os prisioneiros haja, no alto, um caminho, ao longo do qual imagina ver construída uma mureta, como aquela divisória que os jogadores põem entre si e os expectadores, sobre a qual mostram seus espetáculos de fantoches".

"Estou vendo", disse.

"Imagina, então, que vês, ao longo dessa mureta, homens que levam instrumentos de todo tipo, que emergem acima do muro, e estátuas e outras figuras de seres vivos fabricados em pedra e em madeira e de todos os modos; além disso, como é natural, que alguns dos portadores falem e que outros estejam em silêncio".

"Falas de coisa bem estranha", disse, "e de prisioneiros bem estranhos".

"São semelhantes a nós", disse. "Com efeito, acreditas, em primeiro lugar, que vejam de si e dos outros outra coisa, a não ser as sombras que o fogo projeta sobre a parte da caverna diante deles?"

"E como poderiam", disse, "se estão forçados a manter a cabeça imóvel por toda a vida?"

"E os objetos que levam? Acaso não verão, igualmente, apenas a sombra deles?"

"E como não?"

"Se, portanto, estivessem em grau de discorrer entre si, não acreditas que considerariam como realidade justamente aquelas coisas que vêem?"

"Necessariamente".

"E se o cárcere tivesse também um eco proveniente da parede da frente, toda vez que um dos passantes proferisse uma palavra, acreditas que eles considerariam que aquilo que profere palavras seja alguém diverso da sombra que passa?"

"Por Zeus, não", respondeu.

"Em cada caso, portanto", disse, "considerariam que o verdadeiro só poderia ser as sombras daquelas coisas artificiais".

"Forçosamente", concordou.

"Considera agora", prossegui, "qual poderia ser a libertação deles e a cura das correntes e da insensatez, e se não lhes acontecessem estas coisas: quando alguém fosse solto, e, logo, forçado a levantar-se e a voltar o pescoço e a caminhar e levantar o olhar para a luz, e, fazendo tudo isso, experimentasse dor e, por causa do ofuscamento, ficasse incapaz de reconhecer as coisas das quais antes via as sombras, o que acreditas que ele responderia, caso alguém lhe dissesse que antes via apenas sombras vãs, e que agora, ao contrario, estando mais perto da realidade e voltado para coisas que têm mais ser, vê mais corretamente, e, mostrando-lhe cada um dos objetos que passam, o forçasse a responder, fazendo-lhe a pergunta "o que é?". Pois bem, não crês que ele se encontraria em dúvida, e que consideraria as coisas que antes via como mais verdadeiras que aquelas que agora se lhe apresentam?"

"Muito", respondeu.

"E se alguém, então, o forçasse a olhar a própria luz, não lhe doeriam os olhos, e não fugiria, voltando-se para trás, para aquelas coisas que pode olhar, e não consideraria estas coisas verdadeiramente mais claras que aquelas que lhe foram mostradas?"

"Isso mesmo", respondeu.

"E se de lá", continuei, "alguém o tirasse à força pela subida áspera e íngreme, e não o deixasse antes de tê-lo levado à luz do Sol, não sofreria talvez e não provaria forte irritação por ser arrastado, e, depois que tivesse chegado à luz com os olhos cheios de ofuscamento, não seria incapaz de ver sequer uma das coisas que agora são chamadas de verdadeiras?".

"Sem dúvida", disse, "ao menos de repente".

"Deveria, ao contrário, creio, habituar-se, para conseguir ver as coisas que estão acima. E, antes, poderá ver mais facilmente as sombras, e, depois disso, as imagens dos homens e das outras coisas refletidas nas águas, e, por último, as próprias coisas. Depois dessas coisas, poderá ver mais facilmente as que estão no céu e o próprio céu de noite, olhando a luz dos astros e da lua, enquanto de dia o Sol e a luz do Sol".

"Como não?"

"Por último, penso, poderia ver o sol, e não as suas imagens nas águas ou em um lugar estranho a ele, mas ele próprio em si, na sede que lhe é própria, e considerá-lo assim como ele é".

"Necessariamente", respondeu.

"E, depois disso, poderia tirar sobre ele as conclusões, ou seja, que é justamente ele que produz as estações e os anos e que governa todas as coisas que estão na região visível, e que, de certo modo, é causa também de todas as coisas que ele e seus companheiros viam antes".

"É evidente", disse, "que, depois das precedentes, chegaria justamente a estas conclusões".

"E então, quando se recordasse da moradia precedente, da sabedoria que ali acreditava ter e de seus companheiros de prisão, não acreditas que estaria feliz com a mudança, e que experimentaria compaixão por eles?"

"Certamente".

"E se entre aqueles havia honras e encômios e prêmios para quem mostrasse a vista mais aguda em observar as coisas que passavam, e recordasse de forma mais ampla quais delas costumavam passar em primeiro ou último lugar ou juntas e, portanto, mostrasse acurada capacidade de adivinhar o que estava para chegar, acreditas que este poderia experimentar ainda desejo disso, ou que invejaria os que são honrados ou que têm poder sobre aqueles, ou que aconteceria, ao contrário, o que diz Homero, e que em muito preferiria 'viver sobre a terra a serviço de outro homem sem riquezas', e sofrer qualquer coisa, em vez de voltar a ter aquelas opiniões e viver daquele modo?"

"É assim", disse, "eu acredito que ele sofreria qualquer coisa, em vez de viver daquele modo".

"E reflete também sobre isto", prossegui, "se este, de novo descendo na caverna, tornasse a sentar-se no lugar que tinha antes, ficaria com os olhos cheios de trevas, caso fosse de repente atingido pelo Sol?"

"Evidentemente", respondeu.

"E se ele tivesse de, novamente, voltar a conhecer aquelas sombras, competindo com aqueles que permaneceram sempre prisioneiros, até quando permanecesse com a vista ofuscada e antes que seus olhos voltassem ao estado normal, e este tempo de adaptação não fosse de fato breve, não faria talvez rir, e não se diria dele que, por ter subido, desceu com os olhos avariados, e que não vale a pena procurar subir? E quem tentasse soltá-los e levá-los para cima, caso pudessem agarrá-lo com suas mãos, não o matariam?"

"Certamente", disse.

Platão, *República*.

5 Platão, descobridor da hermenêutica

Um diálogo de Giovanni Reale com Hans-Georg Gadamer, o maior filósofo da Hermenêutica do séc. XX

Encontrei Hans-Georg Gadamer pela primeira vez em um congresso platônico em Liechtenstein, em 1986. Discuti longamente sobre a nova interpretação de Platão, encontrando-me de acordo com ele em não poucos pontos.

Dez anos depois, em 3 de setembro de 1996, tive novo encontro com ele em Tübingen, junto com o grupo dos Platônicos de Tübingen e de Milão, além de outros estudiosos de toda a Europa (H. Krämer, Th. Szlezák, R. Brague, J. Halfwassen, K. Oehler, M. Migliori, G. Figal etc.) e aproveitei a ocasião para fazer esta entrevista.

Gadamer tem noventa e seis anos, mas estes dados anagráficos estão em clara antítese com sua realidade espiritual. Parece-me estar falando com um jovenzinho, e de extraordinária energia. Esta entrevista começou às 9h, e durou 40 minutos. Logo depois iniciou-se o congresso, que durou até as 19h, com breve interrupção para o almoço. E

Gadamer não só seguiu os trabalhos com a máxima atenção, mas interveio mais de uma vez, com questionamentos muito pertinentes e cheios de vida. E não acabou aí. Depois do jantar, alguns colaboradores meus e estudantes que desenvolvem a tese sobre "Gadamer intérprete de Platão" lhe fizeram perguntas a respeito de seus contatos com os grandes filósofos do século XX: Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl, Paul Natorp, Martin Heidegger, Nicolai Hartmann, Hannah Arendt, Romano Guardini, e muitos outros. E Gadamer falou sem interrupção durante duas horas e meia, com entusiasmo extraordinário, dizendo: "Algumas das coisas que digo e que se referem aos grandes de nosso século muitos as conhecem por tê-las lido, mas eu as digo por tê-las vivido em primeira pessoa. Esta é a vantagem de ser velhos". À meia-noite e meia olhou o relógio e exclamou: "Já é amanhã! Precisamos dormir, porque eu partirei às dez, mas vós partireis antes e devereis levantar bem cedo".

Gadamer encarnou de modo esplêndido a grande qualidade que apenas poucos conseguem: permanecer sempre jovens!

REALE — Faço-lhe a primeira pergunta. O senhor por toda a vida esteve com Platão: como o encontrou pela primeira vez e que relação tem com ele?

GADAMER — Meu primeiro encontro ocorreu nos bancos da escola, na minha cidade, Breslau, onde eu freqüentava o *Gymnasium des Heiligen Geistes* (Ginásio do Espírito Santo). Aqui era normal estudar também grego, nos últimos anos. Era um ginásio reformado: começávamos com o francês, continuávamos com o latim e, no terceiro ano, com o grego. Mas no quarto ano do ginásio era central o grego, e então se liam os diálogos de Platão da primeira época, mas também a *Apologia de Sócrates* etc. Lembro-me bem que uma de minhas filhas, muitos anos mais tarde, freqüentava uma escola igualmente inteligente, e, no decorrer de toda a sua carreira de estudante, veio encontrar-me uma só vez no Instituto: devia preparar um exame sobre um diálogo de Platão, e aí o lemos juntos; em grego, naturalmente, como era normal! Portanto, comecei lendo e estudando Platão na sua língua, e continuo sempre a relê-lo.

REALE — Neste seu volume, que acaba de sair em italiano, *Verdade e Método 2*, o senhor escreve uma frase belíssima, que agora releio e que desejaria que comentasse: "Verdadeiramente poder-se-ia escrever uma história da metafísica como história do platonismo. Suas estações seriam Plotino e Agostinho, Mestre Eckhart e Nicolau de Cusa, Leibniz, Kant e Hegel, o que, porém, quer dizer: todos os esforços de pensamento do Ocidente cujo questionamento vai além da doutrina da substância da tradição metafísica. O primeiro platônico nesta série seria ninguém menos que o próprio Aristóteles". Ora, também estou perfeitamente de acordo sobre este ponto. E, com efeito, Diógenes Laércio escrevia uma belíssima frase, que citei como epígrafe (na página inicial da seção sobre Aristóteles da minha *História da filosofia antiga*): "O mais genuíno discípulo de Platão foi Aristóteles". Mas agora pergunto: poderemos escrever no fim do séc. XX que o último grande platônico hoje vivo é Hans-Georg Gadamer?

GADAMER — *(riso complacente)* Em certo sentido...

REALE — Responda-me a esta pergunta. Estou convicto e lhe darei alguma prova; mas antes gostaria de ouvir o que o senhor me diz.

GADAMER — O senhor compreende que esta pergunta, assim formulada, com este estilo, me honra demasiado. Em todo caso, é verdade. Na minha visão, Platão sempre me fascinou, e nisso estou muito próximo dele, pelo fato que insistia sobre a *dialética de pergunta e resposta*. Lembro-me de uma discussão que tive sobre Platão com um jornalista e colega inteligente, que se lamentava que os outros personagens dos diálogos platônicos sempre dizem "Sim", "Não", "Talvez" etc. e ponto final. Eu então lhe dizia: "Sim, estas respostas a estas perguntas se podem mais ou menos substituir; mas esta é uma técnica destes diálogos". Uma técnica, que também o novo interesse pela forma-diálogo começa a recuperar. Talvez seja muito difícil individuar a técnica dessa forma de diálogo nos outros personagens, com alguma exceção, mas normalmente trata-se de uma técnica de ensino oculto de Platão.

REALE — Muito belo. Contudo, ouça, esta é forma, método. No final de sua obra, no primeiro volume de *Verdade e Método*, encontro a mais prenhe definição do belo em sentido platônico que se tenha dado em nosso século, e sobretudo uma defesa contra a dessacralização do belo que hoje grassa em todo o mundo. O marxismo danificou muitíssimo o belo. O senhor escreve, neste ponto, que "o belo é o modo em que o bem aparece, torna-se manifesto por si no seu ser e se apresenta". E, portanto, tem valor hermenêutico no sentido mais elevado. E, pouco antes, afirmara: "A beleza pode também ser percebida como o resplandecer de algo de ultraterreno e todavia visí-



Gadamer, o maior hermeneuta do séc. XX.

vel". Afirmar isso significa justamente reviver Platão. Então quero perguntar: como chegou a esta conclusão? Por sua conta e depois a encontrou em Platão, ou, vice-versa, foi justamente Platão o mestre na redescoberta do belo? Pessoalmente, considero que seja uma das coisas mais tocantes do seu livro: recordar ao homem de hoje o sentido metafísico do belo.

Gadamer — Naturalmente a primeira alusão, ou a primeira base sobre a qual desenvolvi esta idéia da manifestação do bem na beleza, me veio do diálogo platônico do *Filebo*, onde, no fim, se encontra esta frase: "Nós que estávamos em busca do Bem, no fim encontramos o Belo!"

Reale — Exatamente.

Gadamer — E esse é, naturalmente, também o tema do meu primeiro livro de livre docência (publicado em *Estudos platônicos*). Portanto, parece-me que também nós não podemos prescindir do Belo, se vamos em busca do Bem, e se nos colocamos perguntas sobre esse tema fundamental.

Reale — Outra pergunta, mesmo que o senhor, implicitamente, tenha já respondido. Há dez anos, no encontro que tive com o senhor em Liechtenstein, lhe perguntei se no final do *Fedro* não encontrava uma antecipação do "círculo hermenêutico", onde Platão diz que o escrito não é compreendido se o conteúdo não foi apreendido por outra via (se não se tiver um pré-conhecimento). É ainda do parecer que isto seja uma vaga antecipação do "círculo hermenêutico", do qual o senhor é mestre?

Gadamer — Creio que isto seja muito natural. Naturalmente, minhas primeiras reflexões sobre o "círculo hermenêutico" foram desenvolvidas a partir de Heidegger. Mas também então parecia-me mais ou menos evidente que no *Fedro* há uma antecipação e uma aplicação do "círculo hermenêutico", em particular para descrever a retórica. Uma boa forma de discurso deve pôr uma boa pergunta, deve encontrar o justo início, articular a correspondência das partes entre si, e uma justa conclusão. Isto era um princípio da cultura! Não se pode excluir a retórica em favor unicamente da dialética ou da lógica. Lembro-me de que um dos amigos que freqüentava, e ao qual tinha dado um texto sobre Platão, depois de ter lido o manuscrito, me disse: "retórica, retórica, retórica". E isso queria dizer que a retórica, para ele, era uma exposição não necessária. E, ao contrário, tem uma função importantíssima, pois é o início da cultura!

O *Fedro* é o diálogo de Platão de que mais gosto: é o diálogo em que, de modo perfeito, estão ligadas junto a dialética e a retórica, a filosofia e o *eros*, a amizade e a arte, com um sopro religioso. Não se pode reduzir Platão apenas à lógica ou apenas à dialética.

Reale — Em uma página da sua obra, chamou-me a atenção um belíssimo apelo a aprender através do sofrimento.

Gadamer — Aprender através da dor, aprender sofrendo...

Reale — O senhor cita Ésquilo como ponto de referência (mas poderíamos chamar em causa o próprio Platão, o qual, no final da *República*, diz que, para uma justa escolha de uma nova vida para as almas que renascem, é determinante justamente o ensinamento que a dor lhes deu na vida precedente). Como a hermenêutica chega a estas profundidades morais estupendas, que teriam muito a ensinar ao homem de hoje? Em que sentido, para o senhor, o sofrimento ajuda hermeneuticamente?

Gadamer — Sua pergunta é atualíssima. É muito verdadeiro que é preciso reencontrar o sentido da dor e do sofrimento na educação de hoje. Falta a resistência. É uma tentação e uma ameaça de primeira ordem. Nos jovens esta falta leva a buscar refúgio na droga. Também isso deriva da falta de uma resistência necessária para desenvolver a própria autodisciplina pessoal.

REALE — Outra afirmação sua que muito me agradou é a seguinte: a verdadeira experiência é perceber a finitude humana. Explique-nos também isso, pois é muito importante para o homem de hoje.

GADAMER — Escrevi no meu livro e expliquei como se chega à experiência da finitude, e como alcançamos este conceito. A experiência em geral é gradual: nós nos dizemos: isto é nosso, isto me pertence, e vamos para frente. Poderia citar Parmênides, que foi o primeiro a ver e compreendeu muito bem a experiência da finitude e da caducidade. Depois encontrou a solução, justamente para superar a experiência da finitude.

REALE — Ainda uma pergunta. O senhor era muito amigo de Gerhard Krüger, cuja obra-prima traduzimos para o italiano (*Razão e paixão*, Vita e Pensiero, Milão, 1995): este livro teve grande sucesso e já está se esgotando e, portanto, estamos preparando a segunda edição...

GADAMER — Ótimo!

REALE — Pois bem, a tese de fundo de Krüger é a seguinte: a razão é verdadeira razão quando compreende que há algo além dela. A razão é, portanto, dependente. E o *eros* platônico é o sentido dessa dependência de algo ulterior. O senhor, que foi tão amigo de Krüger, com o qual lia os textos dos gregos e de outros grandes, condivide este conceito, ou se diferencia neste ponto? É uma pergunta sobre a religiosidade dele.

GADAMER — Gerhard Krüger era um homem muito extremo e radical. Seus primeiros estudos e suas primeiras experiências foram com Nicolai Hartmann, enquanto mais tarde veio a estudar, como eu, com Heidegger. Outro livro dele muito importante é o que escreveu sobre Kant. Também ele insistia, em seus primeiros estudos, sobre a dialética e sobre o contínuo perguntar: perguntas, respostas, e ainda perguntas. Este é o início de toda reflexão, e era isso que fazia. E um contínuo perguntar é também o princípio da religiosidade. Isso preparou sua conversão ao catolicismo. Naturalmente também Heidegger era fascinado pela religião, em certo sentido; mas não aceitava as posições extremas e definitivas. Creio que a mensagem platônica de Krüger está em todo caso centrada na importância do diálogo. No mundo de hoje a televisão matou o diálogo! Tudo isso é o produto da técnica. Eis o que produziu a ciência, ou seja, a ausência da base do humanismo. E Krüger reconhecia isso...

REALE — Mas o senhor pessoalmente considera que a razão sinta algo de ulterior em relação a si? Ou pessoalmente diz: "eu paro na razão"?

GADAMER — Não creio que seja possível negar que existe algo além da razão. Mas, naturalmente, dizer o que seja este além é algo diferente. Na busca contínua da razão não creio ser possível alcançar um princípio primeiro.

Creio que o problema da religião e de Deus seja em todo caso um mistério: é, porém, um mistério sem o qual não podemos viver. Eu sou de religião luterana. Lembro-me de que, recentemente, disse algo de semelhante a Gianni Vattimo: ele escreveu o livrinho *Crer que se crê*. Eu lhe fiz notar que esta era a atitude de Lutero, o qual, retomando uma frase do evangelho de são Marcos, rezava assim: "Senhor, eu gostaria de crer, mas tu ajuda minha incredulidade!"

REALE — O senhor foi declarado cidadão honorário de Nápoles, e gosta muito da Itália. O que acha da Itália, e o que sente quando vem à Itália?

GADAMER — Oh, a Itália é para mim a autoapresentação natural do humanismo. O humanismo é tão natural em Nápoles. Lembro-me de um professor de Liceu que levara seus estudantes a ouvir uma conferência minha. Fiquei muito fascinado pelas perguntas desses jovens, da expressividade de seus olhos. Esta juventude é, obviamente, normal, eles fazem as mesmas coisas que todos os outros jovens na idade deles; mas nestes, de modo particular, é evidente o início da reflexão filosófica nos anos da puberdade. Estes são os anos em que se começa a perguntar, em que começa a filosofia. Alguns depois continuam e assim permanecem perenemente jovens. Creio que eu mesmo seja um testemunho vivo desse privilégio!

REALE — O senhor tem muito sucesso na Itália. Creio que é o filósofo contemporâneo mais lido na Itália. Cito seu último livro sobre a medicina, *Onde se esconde a saúde*, que se tornou best-seller, publicado em Milão pelo editor Cortina. Como explica este seu enorme sucesso na Itália? Como o vive pessoalmente?

GADAMER — Bem, na Itália eu me sinto extremamente italiano. Isso é um motivo de admiração também para minha pátria. Em geral, no fim de uma semana na Itália, percebo que meu italiano está cada vez melhor. Lembro-me de que certa vez estava na Espanha, e se devia falar de Ortega y Gasset; havia muitas pessoas que perguntavam, que me estimulavam. E eu podia compreender tudo porque o espanhol é tão semelhante ao italiano!

REALE — Mas não é só com a voz que o senhor fala, são também seus livros que fa-

lam. Estes têm muito sucesso na Itália, e neles Gadamer não fala com a voz, mas com o escrito!

GADAMER — Isto é mérito de Vattimo. Ele teve a coragem de fazer uma tradução muito livre de *Verdade e Método*, sem uma correspondência estrita da língua. É o que peço a todo tradutor. A tradução não deve ser um decalque, porque deve ser legível na língua em que se traduz. O tradutor não deve ser uma máquina.

REALE — Qual mensagem conclusiva gostaria de deixar-nos, a partir de Platão?

GADAMER — Revitalizar e manter viva a cultura do diálogo, a cultura da conversação: parece-me que esta é a grande mensagem de Platão.

Antes da entrevista, enquanto nos dirigíamos de carro do hotel para a sede do Congresso, um colaborador meu perguntou a Gadamer por que vinha tantas vezes e de tão bom grado à Itália. E Gadamer, com finíssima e dissimulada ironia socrática, respondeu: "Vindo à Itália, parece que estou entrando em um santuário!". De fato, Gadamer mandava uma precisa mensagem a nós, italianos. Uma mensagem que me fazia lembrar, de modo tocante, as afirmações de algumas esplêndidas páginas dos grandes românticos alemães, nas suas viagens à Itália, e, em particular, certos traços do grande Goethe. É justamente esta do grande alemão do passado que a figura espiritual de Gadamer encarna.

G. Reale, *Entrevista com Gadamer*. "Il Sole 24 Ore", 6 de outubro de 1996.

P.S.: Recordemos que os elementos de hermenêutica em Platão estão presentes sobretudo no Fedro *e em particular no autotestemunho final citado no início desta parte antológica. Relembramos sobretudo as duas afirmações-chave que antecipam o "círculo hermenêutico", do qual Gadamer é mestre. Tal círculo hermenêutico consiste nisto: para compreender um texto são necessários pré-conhecimentos, pré-julgamentos, pré-compreensões. A mente livre de qualquer idéia não está em grau de receber nenhuma mensagem de nenhum escrito. Uma interpretação adequada de um escrito é a que, em graus sucessivos, procura tornar os pré-conhecimentos sempre mais adequados para a compreensão do texto. Platão escreve: "Os escritos são meio de trazer à memória de quem já sabe as coisas sobre as quais o escrito versa"; e ainda: "Os melhores escritos não são mais que meios para ajudar a memória daqueles que já sabem". Platão naturalmente pretende dizer que aqueles que já sabem apreenderam aquilo que está contido no escrito por outra via, ou seja, através da oralidade dialética. Sem a dimensão dialógico-dialética, não se acede à verdadeira compreensão. Trata-se de autêntica antecipação de uma das idéias-chave da hermenêutica de Gadamer.*

ARISTÓTELES

A primeira sistematização ocidental do saber

"Não se deve dar ouvidos
àqueles que aconselham ao homem, por ser mortal,
que se limite a pensar coisas humanas e mortais;
ao contrário, porém, à medida do possível,
precisamos nos comportar como imortais
e tudo fazer para viver segundo a parte mais nobre
que há em nós."

Aristóteles



Capítulo sétimo

Aristóteles e o Perípato

Capítulo sétimo

Aristóteles e o Perípato

I. A "questão aristotélica"

• O conhecimento da filosofia de Aristóteles (nascido em Estagira em 384/383 e falecido em 322 a.C.) depende, em grande medida, da particularidade de seus escritos e do modo pelo qual chegaram até nós. A nós chegaram sobretudo os escritos de escola, ou seja, suas anotações e o material por ele usado para as aulas, e não os escritos compostos para a publicação, dos quais nos chegaram apenas fragmentos. Sabemos que estes escritos publicados foram compostos em estilo acurado e refinado. As obras de escola que nos chegaram, ao contrário, sendo material para as aulas, apresentam estilo árido e em geral não têm, do ponto de vista literário, unidade formal e orgânica.

A "questão aristotélica" *→ § 1*

• A partir dos anos Vinte do século passado formou-se uma escola denominada histórico-genética (fundada por Werner Jaeger), que interpretou várias obras do Estagirita, e sobretudo a *Metafísica*, como um conjunto de escritos compostos em tempos diferentes, e em particular como expressões do desenvolvimento de um pensamento, que teria partido da problemática platônica para chegar a um tipo de pesquisa sempre mais ligado ao estudo de dados empíricos.

Tal interpretação comprometeria em grande medida a unidade filosófica do pensamento de Aristóteles. Porém, depois de extraordinário sucesso por mais de meio século, a partir dos anos Oitenta, o método histórico-genético foi abandonado. As obras de Aristóteles que nos chegaram, se não têm unidade *literária* (porque são anotações e cursos), têm em todo caso precisa coerência e unidade *conceitual*.

A unidade "conceitual" das obras de Aristóteles *→ § 2-3*

• Aristóteles se diferencia de Platão em três aspectos gerais:

1) o abandono da componente místico-religioso-escatológica (ao menos nas obras que nos chegaram, porque, nas publicadas, também Aristóteles se servia do mito como expressão de verdades religiosas);

2) o escasso interesse pelas ciências matemáticas e, ao contrário, a viva atenção pelas ciências naturais e empíricas;

3) o método sistemático em vez do dialético-dialógico.

Platão e Aristóteles *→ § 4*

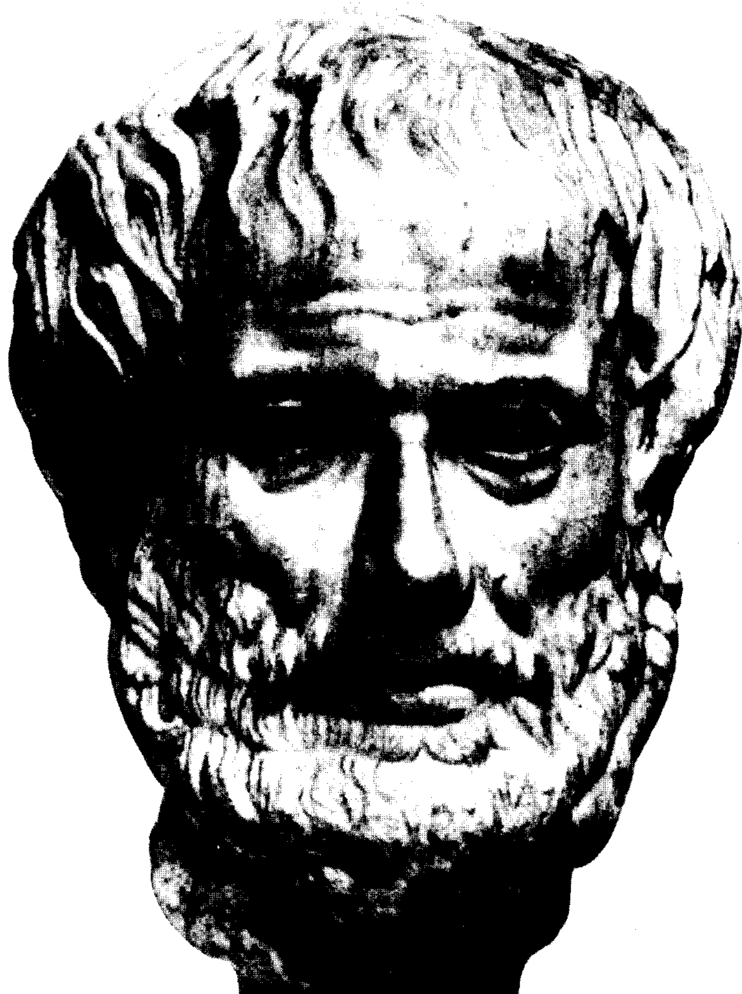
1 A vida de Aristóteles

Aristóteles nasceu em 384/383 a.C. em Estagira, na fronteira macedônica. O pai de Aristóteles, chamado Nicômaco, era médico corajoso, tendo servido ao rei Amintas, da Macedônia (pai de Filipe da Macedônia). Assim, deve-se presumir que, durante certo período, o jovem Aristóteles, com sua família, tenha morado em Pela, sede do reinado de Amintas, e que possa ter inclusive freqüentado a corte.

Sabemos com certeza que, com dezoito anos, isto é, em 366/365 a.C., Aristóteles, que já há alguns anos ficara órfão, viajou para Atenas e logo ingressou na Academia platônica. Foi precisamente na Escola de Platão que Aristóteles amadureceu e consolidou a própria vocação filosófica de modo definitivo, tanto que permaneceu na Academia por vinte bons anos, ou seja, enquanto Platão viveu. Na Academia, Aristóteles conheceu os mais famosos cientistas da época, a começar pelo célebre Eudóxio, o qual, provavelmente, era a personagem mais influente na Academia, justamente nos primeiros anos em que Aristóteles a freqüentou, período em que Platão encontrava-se na Sicília. É certo que, durante os *vinte anos* passados na Academia, que são os anos decisivos na vida de um homem, Aristóteles assimilou os princípios platônicos em sua substância, defendendo-os em alguns escritos e, ao mesmo tempo, submetendo-os a prementes críticas, tentando encaminhá-los para novas direções.

Com a morte de Platão (347 a.C.), quando já estava se encaminhando para "o meio do caminho de nossa vida", Aristóteles não se sentiu em condições de permanecer na Academia, porque a direção da Escola havia sido tomada por Espeusipo (que liderava a corrente mais distante das convicções que Aristóteles havia amadurecido). Sendo assim, foi embora de Atenas, viajando para a Ásia Menor.

Desse modo abriu-se uma fase importantíssima na vida de Aristóteles. Junto com um célebre companheiro de Academia, Xenócrates, estabeleceu-se primeiro em Assos



(localizada na costa de Trôade), onde fundou uma Escola com os platônicos Erasto e Corisco, originários da cidade de Scepsis, que haviam se tornado conselheiros de Hérmias, hábil político, senhor de Atarneu e Assos. Aristóteles permaneceu cerca de três anos em Assos. Depois foi para Mitilene (na ilha de Lesbos), provavelmente impelido por Teofrasto (que nascera em uma localidade dessa ilha e estava destinado, mais tarde, a tornar-se sucessor do próprio Aristóteles).

Tanto a fase de seu magistério em Assos quanto a fase de Mitilene são fundamentais: é provável que, em Assos, o Estagirita tenha ministrado cursos sobre as disciplinas mais propriamente filosóficas, e que em Mitilene, ao contrário, tenha realizado pesquisas de ciências naturais, inaugurando e consolidando sua preciosa colaboração com Teofrasto, que terá papel tão relevante nos destinos do Perípato.

Em 343/342 a.C., inicia-se novo período na vida de Aristóteles.

Filipe da Macedônia chama-o para a corte, confiando-lhe a educação do filho Alexandre, ou seja, do personagem destinado a revolucionar a história grega e que estava então com treze anos de idade. Infelizmente, sabemos pouquíssimo sobre as relações que se estabeleceram entre os dois excepcionais personagens (um dos maiores filósofos e um dos maiores políticos de todos os tempos), que o destino quis ligar.

É certo que, embora tenha compartilhado a idéia de unificar as cidades gregas sob o cetro macedônico, Aristóteles, de certo modo, não compreendeu a idéia de helenizar os bárbaros e igualá-los aos gregos. Nesse campo, o gênio político do discípulo descerrou perspectivas históricas muito mais novas e audazes das que as categorias políticas do filósofo permitiam-lhe compreender, uma vez que eram categorias substancialmente conservadoras e, sob determinados aspectos, até reacionárias. Aristóteles permaneceu na corte macedônica até Alexandre subir ao trono, isto é, até por volta de 336 a.C. (mas também é possível que, depois de 340 a.C., ele tenha voltado para Estagira, estando Alexandre já ativamente empenhado na vida política e militar).

Finalmente, em 335/334 a.C., Aristóteles voltou para Atenas, alugando alguns prédios próximos a um pequeno templo sagrado dedicado a Apolo Lício, de onde provém o nome "Liceu" dado à Escola. E como Aristóteles ministrava seus ensinamentos passeando pelas veredas do jardim anexo aos prédios, a Escola também foi chamada de "Perípato" (do grego *peripatós*, "passeio"), e seus seguidores denominados "peripatéticos". Assim, o Perípato se contrapôs à Academia, inclusive eclipsando-a inteiramente por certo tempo. Foram esses os anos mais fecundos na produção de Aristóteles, o período que viu o acabamento e a grande sistematização dos tratados filosóficos e científicos que chegaram até nós.

Em 323 a.C., com a morte de Alexandre, houve forte reação antimacedônica em Atenas, na qual Aristóteles foi envolvido, réu de ter sido mestre do grande soberano (formalmente, foi acusado de impiedade, por ter escrito em honra de Hérmias um poema que só seria digno de um deus). Para fugir de seus inimigos, retirou-se para Cálcis, onde possuía bens imóveis maternos, deixando Teofrasto na direção da Escola peripatética. Morreu em 322 a.C., depois de poucos meses de exílio.

2 Os escritos de Aristóteles

Os escritos de Aristóteles dividem-se em dois grupos: os "exotéricos" (compostos na maioria em forma dialógica e destinados ao grande público, ou seja, às pessoas "de fora" da Escola) e os "esotéricos" (que, ao contrário, constituíam ao mesmo tempo o fruto e a base da atividade didática de Aristóteles, não sendo destinados ao público, mas apenas aos discípulos, sendo portanto patrimônio "interno" da Escola).

O primeiro grupo de escritos perdeu-se completamente, dele restando apenas alguns títulos e pequenos fragmentos.

Talvez o primeiro escrito exotérico tenha sido *Grilo ou sobre a Retórica* (no qual Aristóteles defendia a posição platônica contra Isócrates), ao passo que os últimos foram o *Protréptico* e *Sobre a filosofia*.

Outros escritos do jovem Aristóteles dignos de menção são: *Acerca das Idéias*, *Acerca do Bem*, *Eudemos ou sobre a alma*. Hoje, a atenção dos estudiosos está particularmente fixada nessas obras, tendo-se conseguido até recuperar certo número de fragmentos delas. (Outros escritos do primeiro período são, para nós, somente títulos vazios).

No entanto, chegou até nós a maior parte das obras esotéricas, todas tratando



Aristóteles representado em uma antiga incisão. Da sua produção chegaram até nós os escritos "esotéricos", isto é, destinados ao ensino dentro da Escola, que têm fisionomia pouco sistemática. Os "exotéricos", compostos em forma dialógica, foram quase completamente perdidos: hoje eles despertam o interesse dos estudiosos.

da problemática filosófica e de alguns ramos das ciências naturais. Recordemos, em primeiro lugar, as obras mais propriamente filosóficas. No seu ordenamento atual, o *Corpus Aristotelicum* abre-se com o *Organon,* título com o qual, mais tarde, foi designado o conjunto dos tratados de lógica, que são: *Categorias*, *De interpretatione*, *Analíticos primeiros*, *Analíticos segundos*, *Tópicos* e *Refutações sofísticas.* Seguem-se as obras de filosofia natural, isto é, a *Física,* o *Céu, A geração e a corrupção* e a *Meteorologia.* Ligadas a elas, encontram-se as obras de psicologia, constituídas do tratado *Sobre a alma* e por um grupo de opúsculos reunidos sob o título de *Parva naturalia.* A obra mais famosa constitui-se dos catorze livros da *Metafísica.* Vêm depois os tratados de filosofia moral e política: a *Ética a Nicômaco*, a *Grande Ética*, a *Ética Eudêmia* e a *Política.* Por fim, devemos recordar a *Poética* e a *Retórica.* Entre as obras relativas às ciências naturais, podemos recordar a imponente *História dos animais*, *As partes dos animais*, *O movimento dos animais* e *A geração dos animais.*

3 A questão da evolução dos escritos e da reconstrução do pensamento de Aristóteles

Até o início do séc. XX as obras de Aristóteles eram lidas de modo sistemático-unitário. Mas, a partir da década de 1920, esse método passou a ser contestado, sendo julgado *anti-histórico*. Tentou-se então substituí-lo pelo método *histórico-genético*, voltado para a reconstrução da parábola evolutiva do filósofo, lendo suas obras em função dela. Werner Jaeger, que foi o fundador desse método, acreditou poder reconstruir uma pa-

rábola evolutiva que vai de uma adesão inicial ao platonismo, prossegue com uma crítica sempre mais aguda ao platonismo e às idéias transcendentes, passa por uma posição metafísica centrada no interesse pelas formas imanentes à matéria e, por fim, chega a uma posição, senão de repúdio, pelo menos de *desinteresse pela metafísica e a um acentuado interesse pelas ciências empíricas e pelos dados constatados e classificados empiricamente.*

Essa evolução seria visível não só pela comparação entre as obras "exotéricas" (escritas no período em que Aristóteles foi membro da Academia) e as obras "esotéricas" (constituídas pelos cursos ministrados por Aristóteles fora da Academia), mas igualmente a partir da simples análise destas últimas.

Também estas obras teriam sido elaboradas em fases sucessivas, já a partir do período que o filósofo passou em Assos. Elas teriam nascido de alguns núcleos originários, fortemente platônicos, aos quais, pouco a pouco, teriam sido agregadas partes sempre novas, nas quais o Estagirita recolocava as questões de pontos de vista originais, sempre menos platônicos. Portanto, as obras de Aristóteles que hoje lemos teriam nascido de sucessivas estratificações, não apenas *não* possuindo "unidade literária", mas *não* tendo tampouco "homogeneidade filosófica e doutrinária". Com efeito, elas conteriam prospectos de problemas e soluções que remontam a momentos da evolução do pensamento aristotélico não apenas distantes entre si no tempo, mas também no que se refere à inspiração teorética, estando, portanto, em contraste entre si e, por vezes, até mesmo em clara contradição.

Após algumas décadas de extraordinário sucesso, o método histórico-genético exauriu-se depois de meio século, porque, ao passar pouco a pouco pelas mãos de diversos estudiosos, não apenas apresentou resultados diferentes dos alcançados por Jaeger, mas até mesmo contrários aos dele. Mas, com tal método alcançou-se bom nível de conhecimento das particularidades da filosofia de Aristóteles (foram tentadas várias reconstruções das obras exotéricas) e emergiu toda uma série de tangências e relações dos escritos esotéricos com as "doutrinas não escritas" de Platão e com as doutrinas da Academia. Aristóteles deixou de ser aquele bloco monolítico assim considerado anteriormente, revelando precisas raízes históricas antes não consideradas ou mal conhecidas. Em suma, manifestou aquilo que deve à sua época e aos seus antecessores. Entretanto, já há algum tempo os estudiosos não acreditam mais na possibilidade de reconstruir "parábolas evolutivas" como a proposta por Jaeger. Lidas sem prevenções, as obras de Aristóteles (mesmo privadas de "unidade literária", visto serem cursos e anotações) revelam *unidade filosófica de fundo* (embora não se encontre nos particulares e mostre amplas margens de problematicidade). E foi justamente isso que, em última análise, interessou o Ocidente e ainda interessa a todos os que se propõem interrogações filosóficas.

4 O relacionamento entre Platão e Aristóteles

Não se pode compreender Aristóteles senão começando por estabelecer qual foi sua posição em relação a Platão. Indo-se ao núcleo estritamente teorético, encontraremos algumas concordâncias de fundo significativas, muito freqüentemente mal interpretadas nas épocas posteriores, interessadas em contrapor os dois filósofos, deles fazendo símbolos opostos. Mas Diógenes Laércio, ainda na antiguidade, escrevia: "Aristóteles foi o mais genuíno dos discípulos de Platão." Uma avaliação exata, se entendermos os termos no seu justo sentido: "discípulo genuíno" de um grande mestre não é certamente aquele que fica repetindo o mestre, e sim aquele que, partindo das teorias do mestre, procura superá-las indo além do mestre, mas no espírito do mestre, como veremos.

As grandes diferenças entre os dois filósofos não estão no domínio da filosofia, mas sim na esfera de outros interesses. Nas obras esotéricas, Aristóteles deixou de lado o componente místico-religioso-escatológico que era tão forte nos escritos do mestre. Mas, como já vimos, trata-se daquele componente platônico que tem suas raízes na religião órfica, alimentando-se mais de fé e crença do que de *logos*. Ao deixar esse componente de lado nos escritos esotéricos (ainda está presente nos exotéricos), Aristóteles sem dúvida pretendeu proceder a uma rigorização do discurso filosófico.



Este é um belo e famoso ladrilho de Luca della Robbia, representando Platão e Aristóteles que discutem sobre filosofia (Torre da Catedral de Florença).

Uma segunda diferença de fundo entre Platão e Aristóteles reside no seguinte: Platão tinha interesse pelas ciências matemáticas, mas não pelas ciências empíricas (com exceção da medicina) e, em geral, não manifestou nenhum interesse pelos fenômenos empíricos considerados em si mesmos; já Aristóteles teve enorme interesse por quase todas as ciências empíricas (e escasso amor pela matemática) e também pelos fenômenos empíricos considerados enquanto tais, ou seja, como fenômenos puros — e, portanto, apaixonou-se pela coleta e classificação dos dados empíricos enquanto tais. Mas, examinando bem, esse componente de Aristóteles, ausente em Platão, não deve fazer cair em erro: ele prova apenas que, além de interesses puramente filosóficos, Aristóteles também tinha interesse pelas ciências empíricas, que o mestre não tinha.

Por fim, deve-se destacar uma última diferença. A ironia e a maiêutica socráticas, fundindo-se com força poética excepcional, deram origem em Platão (pelo menos nos escritos, embora não nas lições) a um discurso sempre aberto e a um filosofar que era como que busca sem descanso. Já o oposto espírito científico de Aristóteles iria necessariamente levar a uma sistematização orgânica das várias aquisições, a uma distinção dos temas e problemas segundo sua natureza, e também a uma diferenciação dos métodos com que se pode enfrentar e resolver os diversos tipos de questões. Assim, à mobilíssima espiral platônica, que tendia a envolver e conjugar sempre todos os problemas, devia suceder-se uma sistematização estável e fixada uma vez por todas dos quadros da problemática do saber filosófico (e serão justamente esses os quadros que assinalarão os caminhos pelos quais andará toda a problemática posterior do saber filosófico: metafísica, física, psicologia, ética, política, estética e lógica).

II. A metafísica

• Aristóteles dividiu as ciências em três ramos:

1) as *ciências teoréticas*, que procuram o saber pelo saber e que consistem na metafísica, na física (em que é incorporada também a psicologia) e na matemática;

2) as *ciências práticas*, que usam o saber com a finalidade da perfeição moral: a ética e a política;

3) as *ciências poiéticas*, isto é, que tendem à produção de determinadas coisas.

A divisão das ciências
→ § 1

• A metafísica é a principal das ciências teoréticas, as quais, por sua vez, são as ciências mais elevadas. À metafísica, portanto, toca uma espécie de primado absoluto. Aristóteles dá quatro definições dela:

1) ela indaga as causas ou os princípios supremos (e neste sentido se pode chamar de *etiologia*);

2) indaga o ser enquanto ser (e portanto pode chamar-se de *ontologia*);

3) indaga a substância (e por isso pode chamar-se *ousiologia*, uma vez que em grego substância se diz *ousia*);

4) indaga Deus e a substância supra-sensível (e portanto Aristóteles a chama expressamente de *teologia*).

Definição da metafísica
→ § 1

• Quanto ao que se refere à pesquisa das causas e dos princípios primeiros, o Estagirita formulou a teoria, que se tornou célebre, das quatro causas:

1) a causa *formal* (a que confere a forma, e portanto a natureza e a essência de cada realidade singular);

2) a causa *material* (ou seja, o "aquilo de que" é composta toda realidade sensível);

3) a causa *eficiente* (aquilo que produz geração, movimento ou transformação);

4) a causa *final* (ou seja, o escopo, o "aquilo a que" toda coisa tende).

As quatro causas
→ § 2

• Na pesquisa em torno do ser Aristóteles retoma a temática debatida pelos Eleáticos e a resolve, refutando a tese da univocidade do ser (ou seja, a tese de que existe um só tipo de ser em sentido absoluto, que se opõe ao não-ser em sentido absoluto).

A tese aristotélica é que *o ser tem múltiplos significados*, em vários níveis, que se reduzem aos quatro seguintes:

a) o ser em si (segundo a substância e as categorias);

b) o ser como ato e potência;

c) o ser como acidente;

d) o ser como verdadeiro (e o não-ser como falso).

A doutrina do ser e os quatro significados do ser
→ § 3

— *As categorias* (que são 10: *substância, qualidade, quantidade, relação, ação, paixão, onde, quando, ter, jazer*) constituem os gêneros supremos do ser. Isto significa que aquilo que é chamado de ser ou é substância, ou é qualidade, ou outra categoria.

— *Potência e ato* são dois significados não definíveis em abstrato, mas "demonstráveis" por meio de exemplos ou de uma experiência direta. Por exemplo, vidente é aquele que neste momento vê (vidente em ato), mas também aquele que tem olhos sãos, mas neste momento os fechou, e não está vendo: este é vidente porque pode ver, e neste sentido é em potência.

— O ser *acidental* é aquele que se apresenta de modo casual e fortuito, e que, portanto, não é nem sempre nem no mais das vezes, mas apenas às vezes.

— O ser como *verdadeiro* se tem quando a mente reúne coisas que na realidade estão de fato reunidas, ou desune coisas que na realidade estão desunidas.

Do ser como acidente não existe ciência, pois a ciência existe apenas do necessário e não do casual.

Do ser como verdadeiro ocupa-se a lógica.

A metafísica se ocupa dos primeiros dois grupos de significados.

A teoria da substância → § 4

• As categorias se referem todas à primeira, ou seja, à substância, e a pressupõem (e com efeito não existe qualidade a não ser da substância; e o mesmo se diga sobre a quantidade e de todas as outras categorias). É, portanto, evidente que o estudo da substância é fundamental para a metafísica.

O que é a substância em geral? Aristóteles formulou também neste caso, assim como para o ser, uma resposta plurifacética: substância pode ser considerada, mas apenas em sentido bastante impróprio, a *matéria* (como queriam os Naturalistas); mas em particular e no mais alto grau a *forma* (ou seja, a essência de determinada realidade); e também o *sinolo* (isto é, a união de matéria e forma, ou seja, os entes singulares individuais).

Matéria e forma, potência e ato → § 5

• Para ilustrar a relação entre a matéria e a forma, a potência e o ato, Aristóteles recorre ao exemplo da estátua de bronze. Na estátua de bronze é fácil distinguir a matéria (por exemplo, o bronze) da forma (por exemplo, o deus Hermes). Mas também não é difícil ligar a matéria à potência: e com efeito o bronze teria tido a possibilidade, ou seja, a potência, de assumir qualquer forma, e, portanto, também a do deus Hermes. A forma se liga ao contrário ao ato, dado que a estátua resulta perfeita em função da atuação da forma (e em tal sentido o ato se diz também *enteléquia*, que significa atuação).

Nesta perspectiva também se capta o maior valor do ato em relação à potência e, portanto, da forma em relação à matéria: com efeito, é a potência que se realiza no ato, e não vice-versa, assim como é a matéria que se realiza na forma.

A substância divina supra-sensível → § 6

• O problema de fundo da metafísica é o seguinte: existem apenas substâncias sensíveis, ou também substâncias supra-sensíveis?

A resposta de Aristóteles é que as substâncias supra-sensíveis eternas existem, enquanto sem o eterno não poderia subsistir nem mesmo o devir.

Na demonstração ele parte da análise do tempo e do movimento. O tempo – e, portanto, também o movimento do qual é a medida – é eterno (com efeito, não pode existir um momento de origem do tempo, porque de outro modo deveríamos admitir um "antes" daquele momento, mas isso seria por sua vez um tempo; nem pode existir um fim do tempo, porque posteriormente a tal fim deveria existir um "depois", que também é tempo). Contudo, se é assim, deve também existir uma causa adequada ao efeito, isto é, uma causa eterna, como um princípio do qual eternamente deriva o tempo-movimento.

E como deve ser esta causa eterna?

Deve ser imóvel, porque, se a causa fosse móvel, requereria outra causa, e esta ainda outra, ao infinito. Além disso, para ser eterna e imóvel, não deve ter nenhuma potencialidade (de outro modo poderia também não passar para o ato), isto é, nenhuma matéria; e, portanto, será puro ato, ou seja, pura forma imaterial (e, portanto, supra-sensível).

Contudo, como é possível que uma realidade mova permanecendo imóvel? O Motor Imóvel move como o objeto de amor move o amante. Deus, portanto, é a causa final do mundo, e o efeito do movimento que produz, o produz justamente atraindo o primeiro céu por causa de sua perfeição.

• A realidade mais perfeita é o ser vivo, e em particular o ser vivo inteligente. E Deus é inteligência e vida. E, justamente por causa de sua perfeição, Deus não pode pensar a não ser a coisa mais perfeita, e, portanto, a si mesmo. Portanto, Deus é "pensamento de pensamento".

Problemas concernentes à substância supra-sensível → § 7

Como era impossível reduzir à unidade os vários movimentos das esferas celestes que, segundo as contagens de Aristóteles inspiradas na astronomia de seu tempo, deveriam presumivelmente ser 55, ele entregou ao Motor Imóvel (causa do movimento do céu das estrelas fixas) outras 55 Inteligências motoras prepostas aos outros céus. Estas Inteligências divinas são independentes do Motor Imóvel e de natureza análoga, mas são não apenas inferiores a ele, mas também uma inferior à outra em escala hierárquica.

1 Definição da metafísica

Aristóteles distinguiu as ciências em três grandes ramos:

a) ciências *teoréticas*, isto é, ciências que buscam o saber em si mesmo;

b) ciências *práticas*, isto é, ciências que buscam o saber para, através dele, alcançar a perfeição moral;

c) ciências *poiéticas* ou produtivas, isto é, ciências que buscam o saber em função do fazer, isto é, com o objetivo de produzir determinados objetos.

Por dignidade e valor, as mais elevadas são as primeiras, constituídas pela metafísica, a física (na qual se inclui também a psicologia) e a matemática.

É conveniente iniciar nossa exposição pelas ciências teoréticas, aliás, pela mais elevada delas, já que é dela e em função dela que todas as outras ciências adquirem seu justo significado prospectivo.

O que é a metafísica?

É sabido que o termo "metafísica" (= o que está além da física) não é termo aristotélico (talvez tenha sido cunhado pelos Peripatéticos, ou nasceu por ocasião da edição das obras de Aristóteles realizada por Andrônico de Rodes no século I a.C.). No mais das vezes Aristóteles usava a expressão "filosofia primeira" ou "teologia", em oposição à "filosofia segunda" ou "física". Entretanto, o termo "metafísica" foi sentido como mais significativo pela posteridade, tornando-se o preferido. Com efeito, a "filosofia primeira" é precisamente a ciência que se ocupa das realidades-que-estão-acima-das-realidades-físicas. E, nas pegadas da visão aristotélica, definitiva e constantemente, toda tentativa do pensamento humano no sentido de ultrapassar o mundo empírico para alcançar uma realidade metaempírica passou a ser denominada "metafísica".

São quatro as definições que Aristóteles deu da metafísica:

a) a metafísica "indaga as causas e os princípios primeiros ou supremos";

b) "indaga o ser enquanto ser";

c) "indaga a substância";

d) "indaga Deus e a substância suprasensível".

Essas definições dão forma e expressão perfeitas àquelas linhas mestras segundo as quais desenvolvera-se toda a especulação anterior, de Tales a Platão, linhas mestras que agora Aristóteles reúne em uma poderosa síntese. Mas deve-se notar que as quatro definições aristotélicas de metafísica não estão apenas *em harmonia com a tradição filosófica que precede o Estagirita*, mas também estão perfeitamente *em harmonia entre si:* uma conduz estruturalmente à outra e cada uma a todas as outras, em perfeita unidade. Com efeito, quem busca as causas e os princípios primeiros necessariamente deve encontrar Deus, porque Deus é a causa e o princípio primeiro por excelência (portanto, faz teologia). Mas também partindo das outras definições chega-se a idênticas conclusões: perguntar-se o que é o ser significa perguntar-se se existe apenas um ser



Frontispício interno da Metafísica *de Aristóteles, na tradução latina do cardeal Bessarione (Edição Aldina de 1516).*

sensível ou também um ser supra-sensível e divino (ser teológico). Da mesma forma, a questão "o que é a substância" implica também a questão "que tipos de substâncias existem", se só as sensíveis ou também as supra-sensíveis e divinas (o que é um problema teológico).

Com base nisso, pode-se compreender muito bem que Aristóteles tenha usado precisamente o termo "teologia" para indicar a metafísica, porque estruturalmente as outras três dimensões levam à dimensão teológica.

Mas "para que serve" essa metafísica? — pode alguém perguntar. Propor-se essa pergunta significa colocar-se de um ponto de vista antitético ao de Aristóteles. Como diz ele, a metafísica é a ciência mais elevada precisamente porque não está ligada às necessidades materiais. A metafísica não é uma ciência voltada para objetivos práticos ou empíricos. As ciências que têm tais objetivos submetem-se a eles: não valem em si e por si mesmas, mas somente à medida que efetivam os objetivos. Já a metafísica é ciência que vale em si e por si mesma, pois tem em si mesma seu escopo e, nesse sentido, é ciência "livre" por excelência. Dizer isso significa afirmar que a metafísica não responde a necessidades materiais, mas sim espirituais, ou seja, àquela necessidade que nasce quando as necessidades físicas estão satisfeitas: a pura necessidade de saber e conhecer o verdadeiro, a necessidade radical de responder aos "porquês", especialmente ao "porquê último".

É por isso que Aristóteles escreve: "Todas as outras ciências podem ser mais necessárias ao homem, mas superior a esta nenhuma." Texto 1

2 As quatro causas

Examinadas e esclarecidas as definições de metafísica do ponto de vista formal, passemos agora a examinar seu conteúdo.

Como dissemos, Aristóteles apresenta a metafísica, em primeiro lugar, como "busca das causas primeiras". Assim, devemos estabelecer quais e quantas são essas "causas". Aristóteles esclareceu que as causas necessariamente devem ser finitas quanto ao número e estabeleceu que, no que se refere ao mundo do devir, reduzem-se às seguintes quatro (a seu ver, já entrevistas, mesmo que confusamente, por seus antecessores):

1) causa *formal;*
2) causa *material;*
3) causa *eficiente;*
4) causa *final.*

As duas primeiras nada mais são que a forma ou essência e a matéria, que constituem todas as coisas, e das quais deveremos falar amplamente mais adiante. (Recordemos que, para Aristóteles, "causa" e "princípio" significam "condição" e "fundamento".) Vejamos agora: matéria e forma são suficientes para explicar a realidade, se a considerarmos estaticamente; no entanto, se a considerarmos dinamicamente, isto é, no seu devir, no seu produzir-se e no seu corromper-se, então já não bastam. Com efeito, é evidente que, por exemplo, se considerarmos determinado homem estaticamente, ele se reduz a nada mais que sua matéria (carne e osso) e sua forma (alma). Mas, se o considerarmos dinamicamente, perguntando-nos "como nasceu", "quem o gerou" e "por que se desenvolve e cresce", então são necessárias duas outras razões ou causas: a causa eficiente ou motriz, isto é, o pai que o gerou, e a causa final, isto é, o fim ou objetivo para o qual tende o devir do homem.

3. O ser e seus significados

A segunda definição de metafísica, como vimos, é dada por Aristóteles em chave ontológica: "há uma ciência que considera o ser enquanto ser e as propriedades que lhe cabem enquanto tal. Ela não se identifica com nenhuma das ciências particulares: com efeito, nenhuma das outras ciências considera o ser enquanto ser universal; com efeito, depois de delimitar uma parte dele, cada uma estuda as características dessa parte." Assim, a metafísica considera o ser como "inteiro", ao passo que as ciências particulares consideram somente partes dele. A metafísica pretende chegar às "causas primeiras do ser enquanto ser", ou seja, *ao porquê que explica a realidade em sua totalidade;* já as ciências particulares se detêm nas causas particulares, nas partes específicas da realidade.

Mas o que é o ser? Parmênides e os Eleáticos o entendiam como "unívoco". E a univocidade comporta também a "unicidade". Platão já realizara grande progresso ao introduzir o conceito de "não-ser" como "diverso", o que permitia justificar a multiplicidade dos seres inteligíveis. Mas Platão ainda não tivera a coragem de colocar na esfera do ser também o mundo sensível, que preferiu denominar "intermediário" (*metaxy*) entre ser e não-ser (porque está em devir). Ora, Aristóteles introduz sua grande reforma, que implica na superação total da ontologia eleática; o ser não tem apenas um, mas *múltiplos significados.* Tudo aquilo que não é puro *nada* encontra-se a pleno título na esfera do ser, seja uma realidade sensível, seja uma realidade inteligível. Mas a multiplicidade e variedade de significados do ser não comportam pura "homonímia", porque cada um e todos os significados do ser implicam "uma referência comum a uma unidade", ou seja, uma "referência à estrutural substância". Portanto, o ser é substância, alteração da substância ou atividade da substância ou, de qualquer modo, algo-que-reporta-à-substância.

Todavia, Aristóteles também procurou redigir um quadro que reunisse todos os significados possíveis do ser, distinguindo quatro grupos fundamentais de significados:

1) o ser como *categorias* (ou ser em si);
2) o ser como *ato* e *potência;*
3) o ser como *acidente;*
4) o ser como *verdadeiro* (e o não-ser como falso).

1) As *categorias* representam o grupo principal dos significados do ser e constituem as originárias "divisões do ser" ou, como também diz Aristóteles, os supremos "gêneros do ser". Eis o quadro das categorias:

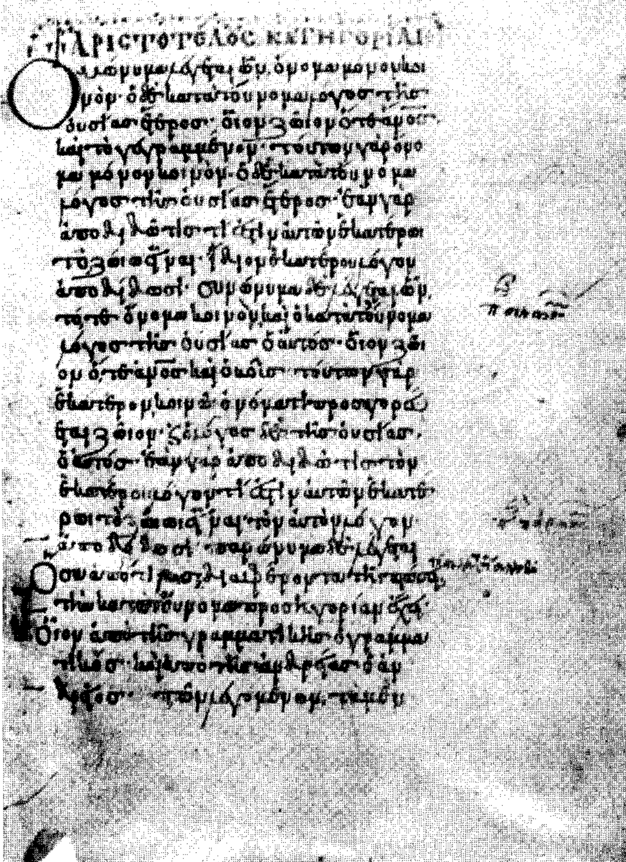
1. substância ou essência;
2. qualidade;
3. quantidade;
4. relação;
5. ação ou agir;
6. paixão ou sofrer;
7. onde ou lugar;
8. quando ou tempo;

(9). ter;
(10). jazer.

Pusemos as últimas duas entre parênteses porque Aristóteles fala pouquíssimas vezes delas (talvez tenha querido alcançar o número dez em homenagem à década pitagórica; mas, o mais das vezes, faz referência a oito categorias). Deve-se destacar que, embora se trate de significados originários, somente a primeira categoria tem subsistência autônoma, enquanto todas as outras pressupõem a primeira e baseiam-se no ser da primeira (a "qualidade" e a "quantidade" são sempre *de uma substância,* as "relações" são relações *entre substâncias* e assim por diante).

2) Também o segundo grupo de significados, ou seja, o do *ato* e da *potência,* é muito importante. Com efeito, eles são originários e, portanto, não podem ser definidos em referência a outra coisa, mas apenas em relação mútua um com o outro e ilustrados com exemplos. Há grande diferença entre o cego e quem tem olhos sadios, mas os mantém fechados: o primeiro não é "vidente"; o segundo é, mas "em potência" e não "em ato", pois só quando abre os olhos é vidente "em ato". Do mesmo modo, dizemos que a plantinha de trigo "é" trigo "em potência", ao passo que a espiga madura "é" trigo "em ato". Veremos como essa distinção desempenha papel essencial no sistema aristotélico, resolvendo várias aporias em diversos âmbitos. A potência e o ato (e esta é uma observação que se deve ter sempre em conta) se dão em todas as categorias (podem ser em potência ou em ato uma substância, uma qualidade etc.).

3) O *ser acidental* é o ser casual e fortuito (aquilo que "acontece de ser"). Trata-se de um modo de ser que não apenas depende de outro ser, como também não está



As Categorias *de Aristóteles em um códice do séc. IX (Milão, Biblioteca Ambrosiana).*

ligado a ele por nenhum vínculo essencial (por exemplo, é puro "acontecer" que eu esteja sentado, pálido etc., em dado momento). Portanto, é um tipo de ser que "não é sempre nem o mais das vezes", mas somente "às vezes", casualmente.

4) O *ser como verdadeiro* é aquele tipo de ser próprio da mente humana que pensa as coisas e sabe conjugá-las como elas estão conjugadas na realidade, ou separá-las como estão separadas na realidade. O ser, ou melhor, o não-ser como falso, é quando a mente conjuga aquilo que não está conjugado ou separa aquilo que não está separado na realidade.

Este último tipo de ser estuda-se na lógica. Do terceiro não existe ciência, porque a ciência não se volta para o fortuito, mas só para o necessário. A metafísica estuda sobretudo os primeiros dois grupos de significados. Mas, como todos os significados do ser giram em torno do significado central da substância, como vimos, é a metafísica que se deve ocupar sobretudo da substância: "Em verdade, aquilo que, desde os tempos antigos, como agora e sempre, constitui o eterno objeto de busca ou o eterno problema, 'o que é o ser?', equivale a indagar 'o que é a substância?' (...); por isso, também nós, principalmente, fundamental e unicamente, por assim dizer, devemos examinar o que é o ser entendido nesse significado."

4 A problemática a respeito da substância

Com base no que foi dito, pode-se muito bem compreender por que Aristóteles também define a metafísica simplesmente como "teoria da substância". E compreende-se também o motivo pelo qual a problemática da substância revela-se a mais complexa e espinhosa, precisamente pelo fato de ser a substância o eixo em torno do qual giram todos os significados do ser.

● **Acidente.** O termo tornou-se técnico com Aristóteles, que o definiu como aquilo que a uma coisa acontece de ser "não sempre nem no mais das vezes", ou seja, não estavelmente e, portanto, uma característica que não faz parte da essência da coisa. O ser acidental é, portanto, fortuito e casual. Conseqüentemente, acidente indica o significado mais fraco do ser, vizinho ao não ser (*prope nihil*, dirão os medievais). As causas do acidente não são cognoscíveis, enquanto são cognoscíveis somente as causas daquilo que existe sempre ou no mais das vezes, ou seja, determináveis e necessárias (enquanto as causas do acidente são indetermináveis, enquanto aleatórias). Mas nem por isso o acidente tem escasso valor do ponto de vista ontológico, porque, se não existisse o acidente, tudo seria necessário.

Aristóteles considera que os principais problemas relativos à substância são dois:

1) *Quais substâncias existem?* Existem apenas substâncias sensíveis (como sustentam alguns filósofos), ou também substâncias supra-sensíveis (como sustentam outros filósofos)?

2) O *que é a substância em geral*, ou seja, o que se deve entender quando se fala de substância em geral?

Em última análise, a questão a que se deve responder é a primeira; entretanto, é preciso começar respondendo à segunda questão porque "todos admitem que algumas das coisas sensíveis são substâncias" e porque é metodologicamente oportuno "começar por aquilo que *para nós* é mais evidente" (e que, portanto, todos admitem) para, depois, seguir rumo àquilo que para nós, homens, é menos evidente (mesmo que *em si e por si*, ou seja, por sua natureza, seja mais cognoscível).

O que é, então, a substância em geral?

1) Os Naturalistas apontam os *elementos materiais* como princípio substancial.

2) Os Platônicos indicam a *forma* como princípio substancial.

3) Para os homens comuns, no entanto, a substância pareceria ser o *indivíduo e a coisa concreta*, feitos a um só tempo de forma e matéria.

Quem tem razão? Segundo Aristóteles, ao mesmo tempo, todos e ninguém têm razão, no sentido de que, tomadas singularmente, essas respostas são parciais, ou seja, unilaterais; em seu conjunto, porém, nos dão a verdade.

1) A *matéria (hyle)* é, indubitavelmente, um princípio constitutivo das realidades sensíveis, porque funciona como "substrato" da forma (a madeira é substrato da forma do móvel, a argila da taça etc.). Se eliminássemos a matéria, eliminaríamos todas as coisas sensíveis. Em si, porém, a matéria é *potencialidade indeterminada*, podendo tornar-se algo de determinado somente se receber a determinação por meio de uma forma. Assim, só impropriamente a matéria é substância.

2) Já a *forma*, enquanto princípio que determina, concretiza e realiza a matéria, constitui aquilo "que é" cada coisa, a sua essência, sendo assim de fato substância (Aristóteles usa as expressões "o que é" e "o que era o ser", que os latinos traduziriam por *quod quid est, quod quid erat esse*, e sobretudo a palavra *eidos*, "forma"). Não se trata, porém, da forma como a entendia Platão (a forma hiperurânica transcendente), mas de uma forma que é como um constitutivo *intrínseco* da própria coisa (é forma-na-matéria).

3) Mas o *composto de matéria e forma*, que Aristóteles chama "sinolo" (que significa precisamente o conjunto ou o todo constituído de matéria e forma), também é de fato substância, porque reúne a "substancialidade" tanto do princípio material quanto do formal.

Sendo assim, alguns acreditaram poder concluir que "substância primeira" é precisamente o "sinolo" e o indivíduo, e que a forma é "substância segunda". Essas afirmações, porém, que podem ser lidas na obra *Categorias*, são contrariadas pela *Metafísica*, onde se lê expressamente: "Chamo de forma a essência de cada coisa *e a substância primeira.*"

De resto, o fato de que, em certos textos, Aristóteles parece considerar o indivíduo e o "sinolo" concreto como substância por excelência, ao passo que em outros textos parece considerar a forma como substância por excelência, constitui apenas aparentemente uma contradição. Com efeito, conforme o ponto de vista a partir do qual nos colocamos, devemos responder do primeiro ou do segundo modo. Do ponto de vista empírico e de constatação, é claro que o sinolo ou o indivíduo concreto parece ser substância por excelência. O mesmo já não acontece, porém, do ponto de vista estritamente teorético e metafísico: com efeito, a forma é princípio, causa e razão de ser, ou seja, fundamento. Em relação a ela, ao invés, o sinolo é principiado, causado e fundado. Ora, nesse sentido, a forma é substância por excelência e no mais alto grau. Em resumo, *quoad nos* (para nós), o concreto é substância por excelência; *em si e por natureza*, a forma é ao invés substância por excelência. Por outro lado, se o sinolo exaurisse o conceito de substância enquanto tal, nada que não fosse "sinolo" seria pensável como substância e, desse modo, tanto Deus como o imaterial e o supra-sensível em geral não poderiam ser substância e, conseqüentemente, a questão de sua existência estaria prejudicada desde o ponto de partida.

Para concluir, podemos dizer que, desse modo, o sentido do ser fica plenamente determinado. Em seu significado mais forte, o ser é a substância; a substância em um


ΑΡΙΣΤΟΤΕ
ΛΟΥΣ ΤΑ' ΠΡΟΒΛΗ'ΜΑΤΑ ΜΕΤΑ' ΤΩΝ ΤΟΥ'
ΑΛΕΞ. ΑΦΡΟΔΙΣ. ΠΡΟΒΛΗ'ΜΑΤΩΝ, ΚΑΙ'
ΤΑ' ΜΗΧΑΝΙΚΑ' ΚΑΙ' ΤΗ'Ν ΜΕΤΑ'
ΤΑ' ΦΥΣΙΚΑ' ΠΡΑΓΜΑΤΕΙ'ΑΝ
ΠΕΡΙΕ'ΧΩΝ ΤΟ'ΜΟΣ ΙΙΙΙ.
ARISTOTE
LIS PROBLEMATA CVM ALEX. APHRO-
DIS. PROBL. ET MECHANICA, ET ME
TAPHYSICES DISCIPLINAM CON-
TINENS TOMVS IIII.
ALDI FILII
VENETIIS, MDLII.

Frontispício da edição veneziana (1552) das obras de Aristóteles.

sentido (impróprio) é matéria, em segundo sentido (mais próprio) é "sinolo" e em terceiro sentido (e por excelência) é forma; o ser, portanto, é a matéria; em grau mais elevado, o ser é o sinolo; e, no sentido mais forte, o ser é a forma. Desse modo, pode-se compreender por que Aristóteles chegou a chamar a forma até mesmo de "causa primeira do ser" (precisamente porque ela "informa" a matéria e funda o sinolo).

5 A substância, o ato, a potência

As doutrinas expostas devem ainda ser integradas com algumas explicitações relativas à potência e ao ato referidos à substância. A matéria é "potência", isto é, "potencialidade", no sentido de que é capacidade de assumir ou receber a forma: o bronze é potência da estátua porque é efetiva capacidade de receber e de assumir a forma da estátua; a madeira é potência dos vários objetos que se podem fazer com a madeira, porque é capacidade concreta de assumir as formas desses vários objetos. Já a forma se configura como "ato" ou "atuação" daquela capacidade. O composto ou sinolo de matéria e forma, se considerado como tal, será predominantemente ato; considerado em sua forma, será sem dúvida ato ou "enteléquia"; considerado em sua materialidade, será *misto de potência e ato*. Todas as coisas que têm matéria, portanto, como tais sempre possuem maior ou menor potencialidade. No entanto, como veremos, se forem seres imateriais, isto é, formas puras, serão atos puros, privados de potencialidade.

Como já acenamos, o ato também é chamado por Aristóteles de "enteléquia", que significa realização, perfeição em atuação ou atualizada. Portanto, enquanto essência e forma do corpo, a alma é ato e enteléquia do corpo (como veremos melhor mais adiante). E, em geral, todas as formas das substâncias sensíveis são ato e enteléquia. Deus, como veremos, é enteléquia pura (assim como também as outras Inteligências motrizes das esferas celestes).

Diz ainda Aristóteles que o ato tem absoluta "prioridade" e superioridade sobre a potência. Com efeito, só se pode conhecer a potência como tal referindo-a ao ato de que é potência. Além disso, o ato (que é forma) é condição, norma, fim e objetivo da potencialidade (a realização da potencialidade ocorre sempre por obra da forma). Por fim, o ato é superior à potência ontologicamente, porque é o modo de ser das substâncias eternas, como veremos.

6 A substância supra-sensível

Para completar o conhecimento do edifício metafísico aristotélico resta ainda examinar o procedimento através do qual Aristóteles demonstra a existência da *substância supra-sensível.*

As substâncias são as realidades primeiras, no sentido de que todos os outros modos dependem da substância, como vimos amplamente. Assim, se todas as substâncias fossem corruptíveis, não existiria absolutamente nada de incorruptível. Mas, diz

● **Ato (= *enérgheia, entelécheia*).** É um termo originário que não pode ser definido, mas apenas intuído e ilustrado por meio de exemplos. Para Aristóteles é o ser na sua realização completa e na sua perfeição.
O ato é oposto à potência, que é o ser na sua capacidade de desenvolver-se (por exemplo, a planta é o ato da semente, enquanto a semente é a planta em potência).
Os dois conceitos, tomados juntos no seu nexo estrutural, explicam o movimento em todas as suas formas.
Para Aristóteles potência e ato não são eqüipolentes do ponto de vista ontológico, ou seja, no grau de ser, mas o ato goza de prioridade em relação à potência, da qual constitui a condição, o fim e a regra. O ato corresponde à forma, a potência à matéria.

Aristóteles, o tempo e o movimento são certamente incorruptíveis. O tempo não foi gerado nem se corromperá: com efeito, antes da geração do tempo, deveria ter havido um "antes", e depois da destruição do tempo deveria haver um "depois". Ora, "antes" e "depois" outra coisa não são do que tempo. Em outras palavras: o tempo é eterno. O mesmo raciocínio vale também para o movimento, porque, segundo Aristóteles, o tempo outra coisa não é do que uma determinação do movimento. Sendo assim, a eternidade do primeiro postula a eternidade também do segundo.

Mas a que condição pode subsistir um movimento (e um tempo) eterno? Com base nos princípios por ele estabelecidos estudando as condições do movimento na *Física*, o Estagirita responde: apenas se subsistir um Princípio primeiro que seja causa dele.

E como deve ser este Princípio para ser causa desse movimento eterno?

a) Em primeiro lugar, diz Aristóteles, o Princípio deve ser *eterno:* se o movimento é eterno, eterna deve ser sua causa.

b) Em segundo lugar, o Princípio deve ser *imóvel:* com efeito, só o imóvel é "causa absoluta" do móvel. Aristóteles demonstrou rigorosamente esse ponto na *Física*. Tudo aquilo que está em movimento é movido por outro; e se esse outro, por seu turno, também está em movimento, é movido por outro ainda. Por exemplo: uma pedra é movida por um bastão; o bastão, por seu turno, move-se impelido pela mão; a mão é movida pelo homem. Em suma, para explicar cada movimento, é preciso referir-se a um Princípio que, em si, não seja movido, pelo menos em relação àquilo que move. Com efeito, seria absurdo pensar que se pode remontar ao infinito, de motor em motor, porque seria impensável nesses casos um processo ao infinito. Ora, sendo assim, não apenas deve haver princípios ou motores relativamente imóveis, dos quais derivam os movimentos singulares, mas também, com tanto mais razão, deve haver um Princípio absolutamente primeiro e *absolutamente imóvel,* do qual deriva o movimento de todo o universo.

c) Em terceiro lugar, esse Princípio deve ser inteiramente *privado de potencialidade,* isto é, *ato puro*. Com efeito, se possuísse potencialidade, poderia também não mover em ato; mas isso é absolutamente absurdo, porque, nesse caso, não haveria um movimento eterno dos céus, isto é, um movimento sempre em ato.

Esse é o "Motor Imóvel", que outra coisa não é do que a substância supra-sensível que buscávamos.

Mas de que modo o Primeiro Motor pode *mover permanecendo absolutamente imóvel?* No âmbito das coisas que nós conhecemos existirá algo que saiba mover sem ele próprio se mover? Aristóteles responde apresentando como exemplos de coisas assim "o objeto do desejo e da inteligência". O objeto do desejo é aquilo que é belo e bom: o belo e o bom atraem a vontade do homem sem de algum modo se moverem; da mesma forma, o inteligível move a inteligência sem se mover. Analogamente, o Primeiro Motor "move como o objeto de amor atrai o amante" e, como tal, permanece absolutamente imóvel. Evidentemente, a causalidade do Primeiro Motor não é causalidade do tipo "eficiente" (do tipo exercido pela mão que move um corpo, pelo escultor que modela o mármore ou pelo pai que gera o filho), sendo, mais propriamente, causalidade de tipo "final" (Deus atrai e, portanto, move, como "perfeição").

O mundo não teve um começo. Não houve um momento em que havia o caos (ou o não-cosmo), precisamente porque, se assim

fosse, contradiria o teorema da prioridade do ato sobre a potência: ou seja, primeiro haveria o caos, que é potência, para depois haver o mundo, que é ato. Mas isso é tanto mais absurdo quando se sabe que, sendo eterno, Deus sempre atraiu o universo como objeto de amor; portanto, o universo deve ter sido sempre tal como é. Texto 2

7 Problemas a respeito da substância supra-sensível

7.1 Natureza da substância supra-sensível

Esse Princípio do qual "dependem o céu e a natureza" é Vida. Mas que vida? Aquela que é mais excelente e perfeita de todas, aquela vida que só nos é possível por breve tempo: a vida do pensamento puro, a vida da atividade contemplativa. Eis a passagem estupenda em que Aristóteles descreve a natureza do Motor Imóvel: "De tal princípio, portanto, dependem o céu e a natureza. E o seu modo de viver é o mais excelente: é aquele modo de viver que só nos é concedido por breve tempo. E Ele está sempre nesse estado. Para nós, isso é impossível, mas para Ele não é impossível, porque o ato do seu viver é prazer. Também para nós são sumamente agradáveis a vigília, a sensação e o conhecimento, precisamente porque são ato e, em virtude disso, também esperanças e recordações. (...) Assim, se nessa feliz condição em que por vezes nos encontramos Deus se encontra perenemente, isso é maravilhoso; se Ele se encontra em uma condição superior, é ainda mais maravilhoso. E Ele efetivamente se encontra nessa condição. Ele também é Vida, porque a atividade da inteligência é vida e Ele é precisamente essa atividade. E sua atividade, que subsiste por si mesma, é vida ótima e eterna. Com efeito, dizemos que Deus é vivente, eterno e ótimo, de modo que a Deus pertence uma vida perenemente contínua e eterna: isso, portanto, é Deus."

Mas o que pensa Deus? Deus pensa o que é mais excelente. E a coisa mais excelente é o próprio Deus. Deus, portanto, pensa a si mesmo, é atividade contemplativa de si mesmo: "é pensamento de pensamento".

Deus, portanto, é eterno, imóvel, ato puro, privado de potencialidade e de matéria, vida espiritual e pensamento de pensamento. Sendo assim, obviamente, "não pode ter nenhuma grandeza", devendo ser "sem partes e indivisível". E também deve ser "impassível e inalterável".

7.2 O Motor Imóvel e as cinqüenta e cinco Inteligências a Ele hierarquicamente subordinadas

Essa substância é única ou haverá outras, afins a ela? Aristóteles não acreditava que, por si só, o Motor Imóvel bastasse para explicar o movimento de todas as esferas de que ele pensava que o céu fosse constituído. Uma só esfera move as estrelas fixas, que, de fato, têm um movimento regularíssimo. Mas, entre elas e a terra, existem outras 55 esferas, que se movem com movimentos diferentes, os quais, combinando-se de vários modos, deveriam explicar os movimentos dos astros. Essas esferas são movidas por Inteligências análogas ao Motor Imóvel, mas inferiores a Ele; aliás, uma sendo inferior à outra, assim como são hierarquicamente inferiores umas às outras as esferas que se encontram entre a esfera das estrelas fixas e a terra.

Será essa uma forma de politeísmo?

Para Aristóteles, assim como para Platão e, geralmente, para os gregos, o Divino designa ampla esfera, na qual, por razões diversas, têm lugar múltiplas e diferentes realidades. Já para os Naturalistas o Divino incluía estruturalmente muitos entes. E o mesmo vale para Platão. Analogamente, para Aristóteles, o Motor Imóvel é divino, como também são divinas as substâncias supra-sensíveis e imóveis motrizes dos céus, e também é divina a alma intelectiva dos homens; divino é tudo aquilo que é eterno e incorruptível.

Estabelecida essa premissa, devemos dizer que é inegável certa tentativa de unificação realizada por Aristóteles. Antes de mais nada, ele só chamou explicitamente o Primeiro Motor com o termo "Deus" em sentido forte, reafirmando sua unicidade e deduzindo dessa unicidade também a unicidade do mundo. O décimo segundo livro da *Metafísica* se conclui com a solene afir-

mação de que as coisas não querem ser malgovernadas por uma multiplicidade de princípios, afirmação que é inclusive selada pelo significativo verso de Homero: "Não é bom o governo de muitos; seja só um o comandante."

Em Aristóteles, portanto, há um monoteísmo mais "exigencial" do que efetivo. "Exigencial" porque ele procurou separar claramente o Primeiro Motor dos outros, colocando-o num plano inteiramente diverso, a ponto de poder legitimamente chamá-lo "único", e de sua unicidade deduzir a unicidade do mundo. Por outro lado, essa exigência realiza-se apenas em parte, porque as cinqüenta e cinco substâncias motrizes são igualmente substâncias eternas e imateriais, que não dependem do Primeiro Motor quanto ao ser. O Deus aristotélico não é criador das cinqüenta e cinco inteligências motrizes. E daí nascem todas as dificuldades sobre as quais raciocinamos. Ademais, o Estagirita deixou completamente inexplicada a precisa relação existente entre Deus e essas substâncias, bem como as esferas que elas movem. A Idade Média transformará essas substâncias nas célebres "inteligências angélicas" motrizes, mas, precisamente, só conseguirá operar essa transformação em virtude do conceito de criação.

7.3 As relações entre Deus e mundo

Deus pensa a si mesmo, mas não as realidades do mundo e os homens singulares, que são coisas imperfeitas e mutáveis. Para Aristóteles, com efeito, "é absurdo que a inteligência divina pense certas coisas"; "ela pensa aquilo que é mais divino e mais digno de honra, e o objeto do seu pensar é aquilo que não muda". Essa limitação do Deus aristotélico deriva do fato de que ele não criou o mundo, mas foi muito mais o mundo que, em certo sentido, se produziu tendendo para Deus, atraído pela perfeição.

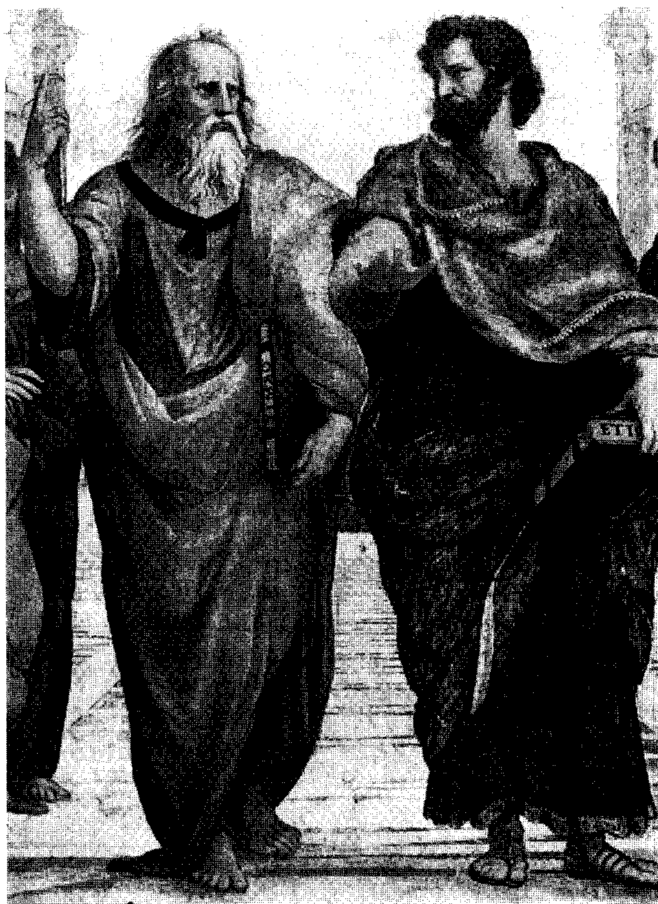
Outra limitação do Deus aristotélico, que tem o mesmo fundamento da anterior, consiste no fato de que ele é objeto de amor, mas não ama (ou, quando muito, ama a si mesmo). Enquanto tais, os indivíduos não são de modo algum objeto do amor divino: Deus não se volta para os homens e menos ainda para cada homem individualmente. Cada um dos homens, assim como cada uma das coisas, tende de modos variados para Deus; mas Deus, como não pode conhecer, também não pode amar nenhum dos homens individualmente. Em outros termos: *Deus é só amado e não, também, amante; ele é só objeto e não, também, sujeito de amor.* Para Aristóteles, assim como para Platão, é impensável que Deus (o Absoluto) ame alguma coisa (algo que não seja ele), dado que o amor é sempre "tendência a possuir algo de que se está privado", e Deus não está privado de nada. (A dimensão do amor como dom gratuito de si era totalmente desconhecida para os gregos.) Além disso, Deus não pode amar porque é inteligência pura e, segundo Aristóteles, a inteligência pura é "impassível" e, como tal, não ama.

8 Relações entre Platão e Aristóteles a respeito do supra-sensível

Aristóteles criticou asperamente o mundo das Idéias platônicas com numerosos argumentos, demonstrando que, se elas fossem "separadas", ou seja, "transcendentes", como queria Platão, não poderiam ser causa da existência das coisas nem causa de sua cognoscibilidade. Para poder desenvolver esse papel, as Formas são introduzidas no mundo sensível, tornando-se imanentes. A doutrina do "sinolo" de matéria e forma constitui a proposta que Aristóteles apresenta como alternativa à proposta de Platão. Entretanto, ao fazê-lo, Aristóteles não pretendeu em absoluto negar que existem realidades supra-sensíveis, como já vimos amplamente, mas quis simplesmente negar que o supra-sensível fosse como Platão o pensava. O mundo do supra-sensível não é um mundo de "Inteligíveis", mas sim de "Inteligências", tendo no seu vértice a suprema das inteligências. As Idéias ou formas, por seu turno, são a trama inteligível *do sensível,* como vimos.

Nesse ponto, Aristóteles representa indubitável progresso em relação a Platão. Mas, no calor da polêmica, ele cindiu de modo muito claro a *Inteligência* e as *formas inteligíveis.* As várias formas pareceriam assim nascer como efeitos da atração

do mundo por parte de Deus e dos movimentos celestes produzidos por essa atração, mas não são "pensamentos de Deus". Passariam muitos séculos ainda antes que se conseguisse sintetizar a instância platônica com a aristotélica, fazendo do mundo das formas o "cosmo noético" presente no pensamento de Deus.



Particular de "A Escola de Atenas", de Raffaello. Platão, com a mão levantada e o indicador apontado para o céu, indica a descoberta da transcendência. Aristóteles, com a mão apontada para o mundo, indica a necessidade de "salvar os fenômenos". Notemos como ele olha Platão justamente ao indicar a sua instância de fundo. Os fenômenos sensíveis se "salvam" apenas se compreendermos o metassensível. Cada um dos dois filósofos tem na mão uma de suas obras mais significativas: Platão, o Timeu*; Aristóteles, a* Ética a Nicômaco.

ARISTÓTELES
AS DEFINIÇÕES DA METAFÍSICA

Ciência das causas
Material, formal, eficiente, final

Ciência do ser

O Ser se diz de muitos modos
- acidente
- por si (= categorias)
- verdadeiro/falso
- potência/ato

– qualidade
– quantidade
– relação
– ação
– substância
– paixão
– onde
– quando
– ter
– jazer

Ciência da substância
Substância
– é a principal das categorias
– à substância se referem todas as outras categorias e todos os significados do Ser

O que é a substância em geral?
– é matéria (impropriamente)
– é forma
– é união de matéria e forma (= sinolo)

Quais substâncias existem?
– Sensíveis corruptíveis: por exemplo, os entes do mundo sublunar
– Sensíveis incorruptíveis: corpos celestes do mundo supralunar (feitos de éter)
– Supra-sensíveis incorruptíveis: Inteligências divinas

Ciência de Deus
Substância supra-sensível (= Deus)
– a existência da substância supra-sensível se demonstra a partir do tempo e do movimento
– a causa do tempo e do movimento é o Motor Imóvel
– o Motor Imóvel é um motor que move o mundo por atração (é causa final)
– o mundo é atraído pelo Motor Imóvel porque é o ser mais perfeito: é, de fato, "Pensamento de Pensamento"
– enquanto é pensamento que pensa a si mesmo não tem matéria e é, portanto, puro ato
– além do Motor Imóvel, que move diretamente o primeiro céu, existem outras 55 Inteligências que movem os outros céus
– Deus não cria o mundo (que é eterno), mas move o mundo
– o Motor Imóvel tem supremacia hierárquica: as Inteligências divinas não são criadas por ele, mesmo que lhe sejam inferiores

etiologia | ontologia | teologia | ousiologia

III. A física e a matemática

• Diferentemente de Platão, que atribuía escassa cognoscibilidade à realidade em movimento, Aristóteles estudou de maneira sistemática sua natureza na *Física*, enfrentando com decisão e resolvendo a aporia eleática: o movimento não implica, como queria Parmênides, uma passagem do ser ao não-ser (e, portanto, não implica um absurdo que comporta sua negação), mas implica passagem de uma forma de ser para outra forma de ser, e justamente do ser em potência ao ser em ato.

A solução da aporia eleática → *§ 1-2*

O movimento acontece segundo quatro categorias: conforme a substância toma o nome de *geração e corrupção*; conforme a qualidade toma o nome de *alteração*; conforme a quantidade toma o nome de *aumento/diminuição*; e, finalmente, conforme o lugar se chama *translação*.

• Em relação ao movimento Aristóteles apresentou também uma teoria do lugar e uma teoria do tempo. Quanto ao lugar, o Estagirita admitiu a existência de "lugares naturais" aos quais cada elemento espontaneamente tende (por exemplo, o fogo tende naturalmente para o alto). Definiu o tempo "o número do movimento conforme o antes e o depois".

O lugar, o tempo e o infinito → *§ 3*

Na *Física* Aristóteles trata também do infinito, negando que ele possa existir em ato, enquanto é impensável a existência de um corpo infinito. O infinito existe apenas em potência: é a possibilidade de incrementar quanto se quiser, do ponto de vista conceitual, determinada realidade sem jamais chegar ao limite extremo. Um exemplo de tal infinito são os números, que podem aumentar sem limites, e o espaço que se pode dividir em grandezas, as quais, por mais que sejam pequenas, sempre são ulteriormente divisíveis.

• O movimento é uma característica da realidade sensível e, portanto, está estreitamente ligado à matéria da qual as realidades sensíveis são constituídas. Certas realidades sensíveis — as da nossa terra, ou, como diz Aristóteles, do mundo "sublunar" — estão sujeitas a toda forma de movimento, ou seja, a geração e corrupção, a alteração, a aumento e diminuição e movimento local, enquanto outras — as celestes, "supralunares" — se movem apenas segundo o lugar e em sentido circular. Isso depende do fato de que a matéria de que são constituídas as realidades terrestres e as celestes é diversa: os corpos terrestres são constituídos de quatro elementos (ar, água, terra e fogo), enquanto os corpos celestes são feitos de um quinto elemento, o éter, suscetível apenas de movimento local circular.

O éter → *§ 4*

• Enquanto Platão entendia os entes matemáticos como subsistentes em si e por si, ou seja, como realidades substanciais separadas, Aristóteles os considerou como características das realidades sensíveis, separáveis com a mente. Os números e as figuras geométricas, portanto, existiriam em potência nas coisas (e portanto têm realidade própria), mas em ato subsistem apenas em nossa mente, por meio da operação da separação-abstração.

A matemática → *§ 5*



Características da física aristotélica

Para Aristóteles, a segunda ciência teorética é a física ou "filosofia segunda", que tem por objeto de investigação a substância sensível (que é segunda em relação à substância supra-sensível, que é "primeira"), intrinsecamente caracterizada pelo movimento, assim como a metafísica tinha por objeto a substância imóvel. Na verdade, o leitor moderno pode ser induzido a engano pela palavra "física". Para nós, com efeito, a física se identifica com a ciência da natureza entendida no sentido de Galileu, ou seja, entendida quantitativamente. Para Aristóteles, porém, a física é a ciência das formas e das essências; comparada com a física moderna, a de Aristóteles, mais que ciência, revela-se uma ontologia ou metafísica do sensível.

Assim, não deve ser motivo de surpresa o fato de, nos livros da *Física*, se encontrar abundantes considerações de caráter metafísico, já que os âmbitos das duas ciências são estruturalmente intercomunicantes: o supra-sensível é causa e razão do sensível e no supra-sensível termina tanto a investigação metafísica quanto a própria investigação física (embora em sentido diverso). Ademais, o método de estudo aplicado às duas ciências também é idêntico ou, pelo menos, afim.



Teoria do movimento

Se a física é a teoria da substância em movimento, é evidente que a explicação do "movimento" constitui sua parte principal.

Já sabemos como o movimento tornou-se problema filosófico, depois de ter sido negado pelos Eleáticos como aparência ilusória. E também sabemos que os Pluralistas já o haviam recuperado e justificado em parte. Entretanto, ninguém, nem mesmo Platão, soube estabelecer quais eram a sua essência e o seu estatuto ontológico.

Os Eleáticos negaram o devir e o movimento porque, com base em suas teses de fundo, eles pressuporiam a existência de um não-ser, no sentido que examinamos. Aristóteles consegue solucionar a aporia do modo mais brilhante.

Sabemos (pela metafísica) que o ser tem muitos significados e que um grupo desses significados é dado pela dupla "ser como potência" e "ser como ato". Em relação ao ser-em-ato, o ser-em-potência pode considerar-se não-ser, mais precisamente, não-ser-em-ato. Está claro que se trata de um não-ser relativo, já que a potência é real, porque é *capacidade real* e *possibilidade efetiva* de chegar ao ato. Ora, o movimento ou a mutação em geral é precisamente a passagem do ser em potência para o ser em ato (o movimento é "o ato ou a transformação em ato daquilo que é potência enquanto tal", diz Aristóteles). Portanto, o movimento não pressupõe em absoluto o não-ser como nada, mas sim o não-ser como potência, que é uma forma de ser e, portanto, se desenvolve no âmbito do ser, sendo passagem de ser (potencial) para ser (atuado).

Mas Aristóteles aprofundou ainda mais a questão do movimento, conseguindo estabelecer quais são todas as possíveis formas de movimento e qual a sua estrutura ontológica.

Mais uma vez, remontemos à distinção originária dos diversos significados do ser. Como vimos, potência e ato dizem respeito às várias categorias e não só à primeira. Conseqüentemente, também o movimento, que é passagem da potência para o ato, diz respeito às várias categorias. Sendo assim, é possível deduzir do quadro das categorias as várias formas de mutação. Em especial, devemos considerar as categorias:

1) da substância; a mutação segundo a substância é "a geração e a corrupção";

2) da qualidade; a mutação segundo a qualidade é "a alteração";

3) da quantidade; a mutação segundo a quantidade é "o aumento e a diminuição";

4) do lugar; a mutação segundo o lugar é "a translação".

"Mutação" é termo genérico, que cabe bem para todas essas quatro formas; já "movimento" é termo que designa genericamente as últimas três, especificamente a última.

Em todas as suas formas, o devir pressupõe um substrato (que é, aliás, o ser potencial), que passa de um oposto a outro: na primeira forma, de um contraditório a outro e, nas outras três formas, de um contrário a outro. A geração é o assumir a forma por parte da matéria, a corrupção é o perder a forma; a alteração é mudança da

qualidade, ao passo que o aumento e a diminuição são uma passagem de pequeno a grande e vice-versa; o movimento local é passagem de um ponto para outro. Somente os compostos (os "sinolos") de matéria e forma podem sofrer mutação *porque só a matéria implica potencialidade:* a estrutura hilemórfica (feita de matéria e forma) da realidade sensível, que necessariamente implica em matéria e, portanto, em potencialidade, constitui assim a raiz de todo movimento.



O espaço, o tempo, o infinito

Os conceitos 1) de espaço e 2) de tempo estão relacionados com essa concepção de movimento.

1) Os objetos existem e se movem não no não-ser (que não existe), mas em um "onde", ou seja, em um lugar que, portanto, deve ser alguma coisa. Ademais, segundo Aristóteles, existe um "lugar natural" para o qual cada elemento parece tender por sua própria natureza: o fogo e o ar tendem para o "alto", a terra e a água para "baixo". Alto e baixo não são algo relativo, mas determinações "naturais".

O que é então o lugar? Aristóteles chegou a uma primeira caracterização distinguindo o lugar que é comum a muitas coisas do lugar que é próprio de cada objeto: "O lugar, por um lado, é o comum em que estão todos os corpos e, por outro lado, é o lugar particular em que, imediatamente, um corpo está (...) e, se o lugar é aquilo que imediatamente contém cada corpo, ele será, então, certo limite (...)." Posteriormente, Aristóteles precisa que "(...) o lugar é aquilo que contém aquele objeto de que é lugar e que não é nada da coisa mesma que ele contém". Unindo as duas caracterizações, temos que o lugar é "(...) o limite do corpo continente, enquanto é contíguo ao conteúdo".

Por fim, Aristóteles precisa ainda que o lugar não deve ser confundido com o recipiente, pois o primeiro é imóvel, ao passo que o segundo é móvel. Em certo sentido, se poderia dizer que o lugar é o recipiente imóvel, ao passo que o recipiente é um lugar móvel: "Assim como o vaso é um lugar transportável, o lugar é um vaso que não se pode transportar. Por isso, quando alguma coisa que está dentro de outra se move, transformando-se em coisa móvel, como um barquinho em um rio, ela se serve daquilo que a contém mais como um vaso do que como um lugar. O lugar, ao contrário, precisa ser imóvel; por isso, antes o rio inteiro é lugar, porque o inteiro é imóvel. Portanto, o lugar é o primeiro imóvel limite do continente." Essa é uma definição que ficou célebre e que os filósofos medievais fixaram na fórmula *terminus continentis immobilis primus*.

Assim, com base nessa concepção do espaço, o movimento geral do céu só será possível em sentido circular, ou seja, sobre si mesmo. O vácuo é impensável. Com efeito, se ele for entendido, como pretendiam os filósofos anteriores, como "lugar onde não há nada", estabelece-se uma contradição em termos em relação à definição de lugar dada acima.

2) E o que é o tempo, essa misteriosa realidade que parece continuamente nos fugir, visto que "algumas partes já foram, outras estão por ser, mas nenhuma é (...)"? Para resolver a questão, Aristóteles recorre ao "movimento" e à "alma".

O fato de que o tempo está estreitamente relacionado com o movimento decorre de que, quando não percebemos movimento e mutação, também não percebemos o tempo. Ora, a característica do movimento, em sentido geral, é a continuidade. Todavia, no "contínuo" distinguimos o "antes" e o "depois". E o tempo é estreitamente ligado a essas distinções de "antes" e "depois". Escreve Aristóteles: "Quando determinamos o tempo através da distinção do antes e do depois, também conhecemos o tempo. E então dizemos que o tempo cumpre o seu percurso, quando temos percepção do antes e do depois do movimento." Daí a célebre definição: "Tempo é o número do movimento segundo o antes e o depois."

Ora, a percepção do antes e do depois e, portanto, do número do movimento, *pressupõe necessariamente a alma.*

Todavia, se a alma é o princípio espiritual numerante e, portanto, a condição da distinção entre o numerado e o número, então a alma torna-se *conditio sine qua non* do próprio tempo. Mas, se é verdade que, na natureza das coisas, somente a alma — ou o intelecto que está na alma — tem a capacidade de numerar, então "*se revela*

impossível a existência do tempo sem a existência da alma".

Trata-se de um pensamento, este, fortemente antecipador da perspectiva agostiniana e das concepções espiritualistas do tempo, mas que só recentemente recebeu a atenção que merecia.

Aristóteles nega que exista um infinito em ato. Quando fala de infinito, entende sobretudo "corpo" infinito. E os argumentos que apresenta contra a existência de infinito em ato são precisamente contra a existência de um corpo infinito. O infinito só existe como potência ou em potência. Infinito em potência, por exemplo, é o número, porque é possível acrescentar a qualquer número sempre outro número sem chegar ao limite extremo, além do qual não se possa mais andar. Também o espaço é infinito em potência, porque é *divisível ao infinito,* e o resultado da divisão é sempre uma grandeza que, como tal, é ulteriormente divisível. Por fim, o tempo também é infinito potencial, pois ele não pode existir todo junto ao mesmo tempo, mas se desenvolve e aumenta sem fim. Aristóteles nem mesmo longinquamente entreviu a idéia de que o infinito pudesse ser o imaterial, precisamente porque ele relacionava o infinito com a categoria da "quantidade", que só vale para o sensível. E isso explica também por que ele acabou por referendar definitivamente a idéia pitagórica de que o finito é perfeito e o infinito é imperfeito.

4 O éter ou "quintessência" e a divisão do mundo físico em mundo sublunar e mundo celeste

Aristóteles distinguiu a realidade sensível em duas esferas claramente diferenciadas entre si: de um lado, o mundo chamado "sublunar"; do outro, o mundo "supralunar" ou celeste.

O mundo sublunar caracteriza-se por todas as formas de mutação, entre as quais predominam a geração e a corrupção. Já os céus caracterizam-se unicamente pelo "movimento local", mais precisamente pelo "movimento circular". Nas esferas celestes e nos astros não pode haver lugar, nem geração e corrupção, nem alteração, nem aumento ou diminuição (em todas as épocas, os homens sempre viram os céus assim como nós os vemos: portanto, é a própria experiência que nos diz que eles nunca nasceram e, assim como nunca nasceram, são também indestrutíveis). A diferença entre mundo supralunar e sublunar está na matéria diferente de que são constituídos. A matéria de que se constitui o mundo sublunar é potência dos contrários, sendo dada pelos quatro elementos (terra, água, ar e fogo), que Aristóteles, contra o eleata Empédocles, considera transformáveis um no outro, precisamente para fundamentar, bem mais profundamente do que Empédocles, a geração e a corrupção. Já a matéria de que são constituídos os céus é o "éter", que possui só a potência de passar de um ponto para outro, sendo portanto suscetível de receber apenas o movimento local. Ela também foi denominada "quintessência" ou "quinta substância", por se agregar aos outros quatro elementos (água, ar, terra e fogo). Mas, enquanto o movimento característico dos quatro elementos é retilíneo (os elementos pesados movem-se de cima para baixo, os elementos leves de baixo para cima), o movimento do éter é circular (portanto, o éter não é pesado nem leve). O éter é incriado, incorruptível, não sujeito a acréscimos e alterações nem a outras transformações implicadas nessas mutações. E, por esse motivo, já que são constituídos de éter, também os céus são incorruptíveis.

Essa doutrina de Aristóteles será depois acolhida também pelo pensamento medieval. Somente no início da era moderna cairá a distinção entre mundo sublunar e mundo supralunar, juntamente com o pressuposto em que se fundamentava. Como dissemos, a física aristotélica (e também grande parte da cosmologia) é, na verdade, uma metafísica do sensível. Assim, não é de surpreender o fato de que a *Física* esteja prenhe de considerações metafísicas, chegando até a culminar com a demonstração da existência de um Primeiro Motor imóvel: radicalmente convencido de que, "se não houvesse o eterno, não existiria tampouco o devir", o Estagirita também coroou suas investigações físicas demonstrando precisamente a existência desse princípio. E, mais uma vez, revela-se absolutamente determinante o êxito da "segunda navegação", bem como irreversíveis as aquisições do platonismo.

5 Matemática e natureza de seus objetos

Aristóteles não dedicou especial atenção às ciências matemáticas, uma vez que nutria por elas bem menor interesse que Platão, que fez da matemática quase uma via de acesso obrigatória para a metafísica das Idéias, e que chegou a inscrever no portão de sua Academia: "Quem não for geômetra, não entre." Entretanto, também neste campo o Estagirita soube dar sua contribuição peculiar e relevante ao determinar, pela primeira vez de modo correto, o estatuto ontológico dos objetos de que se ocupam as ciências matemáticas. Portanto, tal contribuição merece ser recordada de modo preciso.

Platão e muitos platônicos entendiam os números e objetos matemáticos em geral como "entidades ideais separadas das sensíveis". Outros platônicos procuraram suavizar essa dura concepção, imanizando os objetos matemáticos nas coisas sensíveis, embora mantendo firmemente a convicção de que se tratava de realidades inteligíveis distintas das sensíveis. Aristóteles refutou ambas as concepções, julgando-as uma mais absurda do que a outra e, portanto, absolutamente inaceitáveis. Ele ressalta o seguinte: podemos considerar as coisas sensíveis, prescindindo de todas as outras co-propriedades, somente como corpos tridimensionais; depois, prosseguindo o processo de abstração, podemos ainda considerar as coisas somente segundo duas dimensões, isto é, como superfícies, prescindindo de todo o resto; continuando, podemos considerar as coisas só como comprimento e depois como unidades indivisíveis, tendo porém posição no espaço, ou seja, só como pontos; por fim, também podemos considerar as coisas como unidades puras, ou seja, como entidades indivisíveis e sem posição espacial, isto é, como unidades numéricas.

Eis a solução aristotélica: os objetos matemáticos não são entidades reais, mas tampouco algo de irreal. Eles existem "potencialmente" nas coisas sensíveis, sendo que nossa razão os "separa" pela abstração. Assim, eles são entes de razão, que, "em ato", só existem em nossa mente, precisamente em virtude de nossa capacidade de abstração (ou seja, existem como "separados" somente na e pela mente), enquanto que, "em potência", existem nas coisas como sua propriedade intrínseca. Esta parcial redução dos entes matemáticos à dimensão mental salvou Aristóteles do matematismo em que caíram os discípulos imediatos de Platão, e em particular seu sucessor Espeusipo e, ao mesmo tempo, lhe permitiu desenvolver em sentido origial os ganhos da "segunda navegação", que constituem a parte mais significativa da filosofia do mestre.

ARISTÓTELES
A FÍSICA E O MOVIMENTO

A **Física**
(que inclui a psicologia)
trata da substância sensível
(animada e não)
afetada
pelo movimento

Movimento

O que é o movimento?

- É uma passagem da potência para o ato
- Requer uma causa eficiente que já esteja em ato (= prioridade do ato) e uma causa final
- Requer um substrato material: os entes sem matéria não se movem
- Os entes supralunares se movem apenas com movimento circular, porque são dotados de matéria especial: o éter

Quais movimentos existem?

- Segundo a substância (= geração/corrupção)
- Segundo a qualidade (alteração)
- Segundo a quantidade (aumento/diminuição)
- Segundo o lugar (translação)

Ao movimento estão ligados o *espaço*, o *lugar* e o *tempo*:

- o espaço é o "onde" em que os corpos se movem
- o lugar é aquilo que contém o corpo
- o tempo é a medida do movimento segundo o antes e o depois.
  O tempo requer uma alma que meça

IV. A psicologia

• A psicologia, que em Aristóteles é considerada parte integrante da física, estuda os seres físicos enquanto animados. E os seres animados são tais por causa de um princípio de vida, ou seja, de uma alma.

A alma é a "forma" (em sentido ontológico), a "enteléquia" (isto é, o ato, a perfeição) de um corpo. Todavia, os seres vivos não têm todos as mesmas funções e, portanto, terão princípios vitais (ou seja, almas) diferentes, conforme as funções específicas que lhes são próprias:

A alma e suas atividades → § 1

1) os vegetais, que podem apenas reproduzir-se e crescer, terão alma adequada a estas suas faculdades, ou seja, *alma vegetativa*;

2) os animais, que têm também percepção do mundo e capacidade de movimento, serão igualmente dotados de *alma sensitiva*;

3) finalmente, os homens que têm também a faculdade de raciocinar serão providos, além de alma vegetativa e de alma sensitiva, igualmente de *alma racional.*

As funções da alma vegetativa → § 2

• A alma vegetativa é o princípio mais elementar da vida, ou seja, o princípio que governa e regula as atividades biológicas. Ela preside à "reprodução", que é o escopo de toda forma de vida finita no tempo. Com efeito, toda forma de vida, mesmo a mais elementar, faz-se para a eternidade e não para a morte.

A alma sensitiva e a faculdade cognoscitiva a ela ligada → § 3

• A função capital da alma sensitiva é a sensação. O fenômeno da sensação é explicado por Aristóteles com os conceitos de potência e ato: nosso órgão de sentido tem a capacidade — isto é, a potência — de sentir, e esta capacidade de sentir torna-se sentir *em ato* quando entra em contato com o objeto sensível que tem capacidade ou potência de ser sentido. Mas o que se verifica efetivamente neste contato? Ocorre que o sentido assimila o sensível, e precisamente a forma dele.

O conhecimento inteligível → § 4

• Mais complexa é a gênese do conhecimento inteligível. Também este tipo de conhecimento consiste na assimilação de uma forma; mas, neste caso, trata-se não da forma sensível, mas da inteligível.

Mais uma vez Aristóteles, para explicar este tipo de conhecimento, serve-se dos conceitos de potência e de ato. De um lado, distingue uma potencialidade do intelecto (o assim chamado *intelecto passivo*) de conhecer as formas inteligíveis, e, do outro, uma potencialidade das formas inteligíveis que estão nas coisas a ser conhecidas. A tradução em ato dessa dupla potencialidade pressupõe um intelecto agente que atualiza a potencialidade do intelecto de captar a forma e fazer passar a forma contida na imagem da coisa em conceito atualmente captado e possuído.

Este *intelecto ativo* é comparado por Aristóteles à luz, a qual, de um lado, dá ao olho a faculdade de ver e, do outro, dá às cores a faculdade de serem vistas. Apenas este intelecto é separado da matéria, e é imortal.

1 A alma e sua tripartição

A física aristotélica não investiga somente o universo físico e sua estrutura, mas também os seres que estão no universo, tanto os seres inanimados e sem razão como os seres animados e dotados de razão (o homem). O Estagirita dedica atenção muito particular aos seres animados, elaborando grande quantidade de tratados, dentre os quais se destaca pela profundidade, originalidade e valor especulativo, o célebre tratado *Sobre a alma,* que examinaremos agora.

Os seres animados se diferenciam dos seres inanimados porque possuem um princípio que lhes dá a vida, e esse princípio é a alma. Mas o que é a alma? Para responder à questão, Aristóteles remete-se à sua concepção metafísica hilemórfica da realidade, segundo a qual todas as coisas em geral são *sinolo de matéria e forma,* onde *a matéria é potência* e *a forma é enteléquia* ou *ato.* Isso, naturalmente, vale também para os seres vivos. Ora, observa o Estagirita, os corpos vivos têm vida mas não são vida. Portanto, são como que o substrato material e potencial do qual a alma é "forma" e "ato". Temos assim a célebre definição de alma, que tanto êxito alcançou: "É necessário que a alma seja substância como forma de um corpo físico que tem vida em potência; mas a substância como forma é enteléquia (= ato); a alma, portanto, é enteléquia de tal corpo. (...) Portanto, a alma é enteléquia primeira de um corpo físico que tem a vida em potência."

Assim raciocina Aristóteles: visto que os fenômenos da vida pressupõem determinadas operações constantes claramente diferenciadas (a tal ponto que algumas delas podem subsistir em alguns seres sem que as outras estejam presentes), então também a alma, que é princípio de vida, deve ter capacidades, funções ou partes que presidem a essas operações e as regulam. Ora, os fenômenos e funções fundamentais da vida são:

a) de caráter vegetativo, como nascimento, nutrição, crescimento etc.;

b) de caráter sensitivo-motor, como sensação e movimento;

c) de caráter intelectivo, como conhecimento, deliberação e escolha.

Assim sendo, Aristóteles introduz a distinção entre:

a) "alma vegetativa";

b) "alma sensitiva";

c) "alma intelectiva" ou racional.

As plantas possuem só a alma vegetativa, os animais a vegetativa e a sensitiva, ao passo que os homens a vegetativa, a sensitiva e a racional. Para possuir a alma racional o homem deve possuir as outras duas; da mesma forma, para possuir a alma sensitiva o animal deve possuir a vegetativa; no entanto, é possível possuir a alma vegetativa sem possuir as almas sucessivas. No que se refere à alma intelectiva, porém, o discurso é bem diverso e complexo, como veremos.

2 A alma vegetativa e suas funções

A alma vegetativa é o princípio mais elementar da vida, ou seja, o princípio que governa e regula as atividades biológicas. Com seu conceito de alma, Aristóteles supera claramente a explicação dos processos vitais dada pelos Naturalistas. A causa do "acréscimo" não está no fogo nem no calor, nem na matéria em geral: quando muito, o fogo e o quente são concausas, mas não a verdadeira causa. Em todo processo de nutrição e acréscimo está presente como que uma norma que proporciona grandeza e acréscimo, que o fogo por si mesmo não pode produzir e que, portanto, seria inexplicável sem algo distinto do fogo — e essa norma é precisamente a alma. E, assim, também o fenômeno da "nutrição", conseqüentemente, deixa de ser explicado como jogo mecânico de relações entre elementos semelhantes (como sustentavam alguns) ou mesmo entre certos elementos contrários: a nutrição é assimilação do dessemelhante, tornada possível sempre pela alma, mediante o calor.

Por fim, a alma vegetativa preside a "reprodução", que é o objetivo de toda forma de vida finita no tempo. Com efeito, toda forma de vida, mesmo a mais elementar, é para a eternidade e não para a morte.

3 A alma sensitiva, o conhecimento sensível, a apetição e o movimento

Além das funções que examinamos, os animais possuem sensações, apetites e movimento. Portanto, é preciso admitir outro princípio para presidir essas funções.

E esse princípio é precisamente a alma sensitiva.

A primeira função da alma sensitiva é a sensação, que, em certo sentido, é a mais importante e certamente a mais característica dentre as funções acima distintas. Os antecessores explicaram a sensação como transformação, paixão ou alteração que o semelhante sofre por obra do semelhante (pode-se ver, por exemplo, Empédocles e Demócrito), outros como ação que o semelhante sofre por obra do dessemelhante. Aristóteles parte dessas tentativas, mas vai bem mais além. Mais uma vez, busca a chave para interpretar a sensação na doutrina metafísica da potência e do ato. Temos faculdades sensitivas que não estão em ato, mas sim *em potência,* isto é, *capazes* de receber sensações. Elas são como o combustível, que só queima em contato com o comburente. Assim, a faculdade sensitiva, de simples *capacidade de sentir,* torna-se *sentir em ato* quando em contato com o objeto sensível. Aristóteles explica mais precisamente: "A faculdade sensitiva é em potência aquilo que o sensível já é em ato (...). Assim, ela sofre a ação enquanto não é semelhante; mas, depois de sofrê-la, torna-se semelhante e é como o sensível."

Pode-se perguntar: mas o que significa dizer que a sensação é tornar-se semelhante ao sensível? Não se trata, evidentemente, de um processo de assimilação do tipo daquele que ocorre na nutrição. Com efeito, na assimilação que se dá na nutrição assimila-se também a matéria, ao passo que na sensação *é assimilada apenas a forma.*

O Estagirita examina então os cinco sentidos e os sensíveis que são próprios de cada um desses sentidos. Quando um sentido capta o sensível próprio, então a respectiva sensação é infalível. Além dos "sensíveis próprios" há também os "sensíveis comuns", como, por exemplo, o movimento, a quietude, a figura, a grandeza, que não são perceptíveis por nenhum dos cinco sentidos em particular, mas podem ser percebidos por todos. Assim, pode-se falar de um "sentido comum", que é como sentido não específico ou, melhor ainda, que é o sentido que atua de maneira não específica ao captar os sensíveis comuns. Ademais, indubitavelmente, também se pode falar de sentido comum a propósito do "sentir de sentir" ou do "perceber de perceber". Quando o sentido atua de modo específico, pode cair facilmente em erro.

Da sensação derivam a fantasia, que é produção de imagens, a memória, que é a sua conservação, e, por fim, a experiência, que nasce da acumulação de fatos mnemônicos.

As outras duas funções da alma sensitiva mencionadas inicialmente são o apetite e o movimento. O apetite nasce em conseqüência da sensação: "Todos os animais têm pelo menos um sentido, ou seja, o tato. Mas quem tem a sensação sente prazer e dor, agradável e doloroso. E quem os experimenta também tem desejo: com efeito, o desejo é apetite do agradável."

Por fim, o movimento dos seres vivos deriva do desejo: "O motor é único: a faculdade da apetência", mais precisamente o "desejo", que é "uma espécie de apetite". E o desejo é posto em movimento pelo objeto desejado, que o animal capta através de sensações ou do qual, de qualquer forma, tem representação sensível. Assim, o apetite e o movimento dependem estreitamente da sensação.

4 A alma intelectiva e o conhecimento racional

Da mesma forma que a sensibilidade não é redutível à simples vida vegetativa e ao princípio da nutrição, mas contém um *plus* que não pode ser explicado senão introduzindo-se o princípio ulterior da alma sensitiva, assim também o pensamento e as operações a ele ligadas, como a escolha racional, são irredutíveis à vida sensitiva e à sensibilidade, pois contêm um *plus* que só pode ser explicado introduzindo-se outro princípio: a alma racional. É dela que agora falaremos.

O ato intelectivo é análogo ao ato perceptivo, porque é um receber ou assimilar as "formas inteligíveis", da mesma forma que o ato perceptivo é um assimilar as "formas sensíveis", mas difere profundamente dele, visto que não se mistura ao corpo e ao corpóreo: "O órgão dos sentidos não subsiste sem o corpo, enquanto a inteligência subsiste por própria conta."

Assim como o conhecimento perceptivo, Aristóteles também explica o conhecimento intelectivo em função das categorias metafísicas de *potência* e *ato*. Por si mesma, a inteligência é capacidade e potência de

conhecer as formas puras; por seu turno, as formas estão contidas em potência nas sensações e nas imagens da fantasia; é necessário, portanto, algo que traduza *em ato* essa dupla potencialidade, de modo que o pensamento se concretize captando a forma em ato, e a forma contida na imagem torne-se conceito captado e possuído em ato. Desse modo, surgiu aquela distinção que se tornou fonte de inumeráveis problemas e discussões, tanto na Antiguidade como na Idade Média, entre "intelecto potencial" e "intelecto atual", ou, para usar a terminologia que se tornará técnica (mas que só está presente potencialmente em Aristóteles), entre intelecto possível e intelecto ativo. Leiamos a página que contém essa distinção, porque ela permanecerá durante séculos como constante ponto de referência: "Como em toda a natureza há algo que é matéria e que é próprio a cada gênero de coisas (e isso é aquilo que, em potência, é todas aquelas coisas) e algo distinto que é causa eficiente, enquanto as produz a todas, como faz, por exemplo, a arte com a matéria, é necessário que também na alma existam essas diferenciações. Assim, há um intelecto potencial, enquanto se torna todas as coisas, e há um intelecto agente, enquanto as produz a todas, que é como um estado semelhante à luz: com efeito, em certo sentido, também a luz torna as cores em potência cores em ato. E esse intelecto é separado, impassível, não misturado e intacto por sua essência: efetivamente, o agente é sempre superior ao paciente e o princípio é superior à matéria (...). Separado (da matéria), ele é somente aquilo que precisamente é, e somente ele é imortal e eterno (...)."

Aristóteles, portanto, diz expressamente que esse intelecto ativo está "na alma". Portanto, caem por terra as interpretações defendidas desde os mais antigos intérpretes de seu pensamento, no sentido de que o intelecto agente é Deus (ou, de qualquer forma, um Intelecto divino separado). É verdade que Aristóteles afirma que "o intelecto vem de fora e somente ele é divino", ao passo que as faculdades inferiores da alma já existem em potência no germe masculino e, através dele, passam para o novo organismo que se forma no seio materno. Mas também é verdade que, mesmo vindo "de fora", ele permanece "na alma" durante toda a vida do homem. A afirmação de que o intelecto "vem de fora" significa que ele é irredutível ao corpo por sua natureza intrínseca e que, portanto, é transcendente ao sensível. Significa que há em nós uma dimensão metaempírica, suprafísica e espiritual. E isso é o divino em nós.

Mas, embora não sendo Deus, o intelecto agente reflete as características do divino, sobretudo a sua absoluta impassibilidade.

Na *Metafísica,* depois de adquirido o conceito de Deus com as características que vimos, Aristóteles não conseguiu resolver as numerosas aporias que essa aquisição comportava. Assim, também dessa vez, adquirido o conceito do espiritual que está em nós, ele não conseguiu resolver as inúmeras aporias que daí derivam. Esse intelecto é individual? Como pode vir "de fora"? Que relação tem com nossa individualidade e nosso eu? E que relação tem com nosso comportamento moral? Está completamente subtraído a qualquer destino escatológico? E que sentido tem o seu sobreviver ao corpo?

Algumas dessas interrogações não foram sequer propostas por Aristóteles. Contudo, estariam destinadas a ficar estruturalmente sem resposta: para serem propostas na ordem-do-dia e, sobretudo, para serem adequadamente resolvidas, essas questões teriam exigido a aquisição do conceito de criação, o qual, como sabemos, é estranho não apenas a Aristóteles, mas também a todo o mundo grego. Texto 3

ARISTÓTELES
AS FACULDADES DA ALMA

Alma

vegetativa
preside
à reprodução
e ao crescimento

sensitiva
é sede da sensação:
é a capacidade de sentir
que se torna ato
quando entra em contato
com a forma sensível
das coisas

intelectiva

intelecto passivo
é o intelecto do homem
que tem capacidade e potência
de conhecer as formas
inteligíveis que estão
em potência nas coisas

intelecto ativo
põe em ato as formas inteligíveis
que estão em potência nas coisas
e as torna compreensíveis.
É semelhante à luz
que ativa a vista e reaviva as cores.
É imortal

V. As ciências práticas: a ética e a política

• Todas as ações humanas tendem a um fim, isto é, à realização de um bem específico; mas cada fim particular e cada bem específico estão em relação com um fim último e com um bem supremo, que é a felicidade.

A felicidade própria do homem
→ § 1

O que é a felicidade? Para a maior parte dos homens é o prazer, ou a riqueza; para alguns é, ao invés, a honra e o sucesso. Mas estes presumidos "bens" têm todos um defeito, isto é, põem o homem em dependência daquilo de que dependem (os bens materiais, o público etc.), e, portanto, a felicidade ligada a tais coisas é totalmente precária e aleatória.

O homem, enquanto ser racional, tem como fim a realização desta sua natureza específica, e exatamente na realização desta sua natureza de ser racional consiste sua felicidade.

• No homem têm notável importância, além da razão, os apetites e os instintos ligados à alma sensitiva. Tais apetites e instintos se opõem em si à razão, mas podem ser regulados e dominados pela própria razão. A submissão da alma sensitiva à razão ocorre por meio das virtudes *éticas*, as quais não são mais que os modos pelos quais a razão instaura sua soberania sobre os instintos.

As virtudes éticas
→ § 2

De fato, as virtudes éticas se traduzem em busca da "justa medida" entre o "excesso" e a "carência" nos impulsos e nas paixões. Esta busca e aquisição da justa medida por meio da repetição se traduz em um *habitus* e, portanto, constitui a personalidade moral do indivíduo. Aristóteles teoriza deste modo a máxima dos gregos: "Nada em demasia".

• Ao lado destas virtudes éticas, que estão ligadas à vida prática, existem virtudes — as assim chamadas *virtudes dianéticas* — que dirigem o homem para o conhecimento de verdades imutáveis e para o sumo Bem, tanto para aplicá-lo à vida concreta, e então se tem a *sabedoria*, quanto, também, para fim puramente contemplativo, e então se tem a *sapiência*.

Justamente na *contemplação* das realidades que estão acima do homem consistem a felicidade suprema e a tangência do homem com o divino.

As virtudes dianéticas da sabedoria e da sapiência
→ § 3

Esta é uma doutrina que leva às extremas conseqüências uma das conotações essenciais da espiritualidade dos gregos.

• Aristóteles apresenta também análises detalhadas sobre a psicologia do ato moral, distinguindo:

1) a *deliberação*, que é o encontro dos meios que tornam possível a atuação de determinados fins;

2) a *escolha*, que é a decisão a tomar sobre os meios, ou seja, sobre quais meios se devem usar e sobre a sua colocação em ato;

Psicologia do ato moral
→ § 4

3) finalmente, a *volição*, que é a escolha dos próprios fins, da qual depende propriamente a bondade ou a maldade do homem, conforme ele escolha os verdadeiros bens ou os bens aparentes e falazes.

• Aristóteles considera o homem não só como um "animal racional", mas também como "animal político" (um ser vivo não-político pode ser apenas um animal ou então um deus).

O homem é um "animal político" → § 5

Por homem "político" Aristóteles entende não todos os homens sem distinção, mas (ligado ao estado político-social da sua época) aquele que goza plenamente dos direitos políticos e exerce em parte maior ou menor a administração da Cidade.

Por conseguinte, os colonos que não gozam de tais privilégios e os operários e camponeses não são considerados homens-cidadãos propriamente ditos. Os escravos, que não gozam de qualquer direito, em certo sentido, não são considerados homens propriamente ditos, mas apenas instrumentos animados.

• Aristóteles formula um esquema orgânico das várias formas de constituições do Estado, fundando-se sobre dois pontos-chave:

As várias formas de constituições do Estado → § 6-7

1) a figura de quem exerce o poder (se "um só", "poucos", ou "muitos");

2) o modo com o qual quem exerce o poder o leva a efeito (em função do "bem comum", ou do "interesse privado").

Dessa forma, podem ser obtidas, combinando as duas perspectivas, as seguintes formas de governo: a "monarquia", a "aristocracia" e a "politía" (uma democracia ordenada pela lei), quando quem comanda age da melhor forma; a "tirania", a "oligarquia" e a "democracia" (= demagogia), quando quem exerce o poder é movido por interesses privados e não pelo bem comum.

1 O fim supremo do homem, ou seja, a felicidade

Depois das "ciências teoréticas", na sistematização do saber, vêm as "ciências práticas", que dizem respeito à conduta dos homens e ao fim que eles querem atingir, tanto considerados como indivíduos, quanto como parte de uma sociedade política. O estudo da conduta ou do fim do homem como indivíduo é a "ética"; o estudo da conduta e do fim do homem como parte de uma sociedade é a "política".

Todas as ações humanas tendem a "fins" que são "bens". O conjunto das ações humanas e o conjunto dos fins particulares para os quais elas tendem subordinam-se a um "fim último", que é o "bem supremo", que todos os homens concordam em chamar de "felicidade".

Mas o que é a felicidade?

a) Para a maioria, é o prazer e o gozo. Mas uma vida gasta com o prazer é uma vida que torna "semelhantes aos escravos", e "digna dos animais".

b) Para alguns, a felicidade é a honra (para o homem antigo, a honra correspondia àquilo que é o sucesso para o homem de hoje). Mas a honra é algo extrínseco que, em grande parte, depende de quem a confere. E, de qualquer maneira, vale mais aquilo pelo qual se merece a honra do que a própria honra, que é resultado e conseqüência.

c) Para outros, a felicidade está em juntar riquezas. Mas esta, para Aristóteles, é a mais absurda das vidas, chegando mesmo a ser vida "contra a natureza", porque a riqueza é apenas meio para outras coisas, não podendo portanto valer como fim.

O bem supremo realizável pelo homem (e, portanto, a felicidade) consiste em aperfeiçoar-se enquanto homem, ou seja, naquela atividade que diferencia o homem de todas as outras coisas. Assim, não pode consistir no simples viver como tal, porque até os seres vegetativos vivem; nem mesmo viver na vida sensitiva, que é comum também aos animais. Só resta, portanto, a atividade da razão. O homem que deseja viver bem deve viver, sempre, segundo a razão.

Como se vê, acolhe-se aqui plenamente o discurso socrático-platônico. Mais ain-

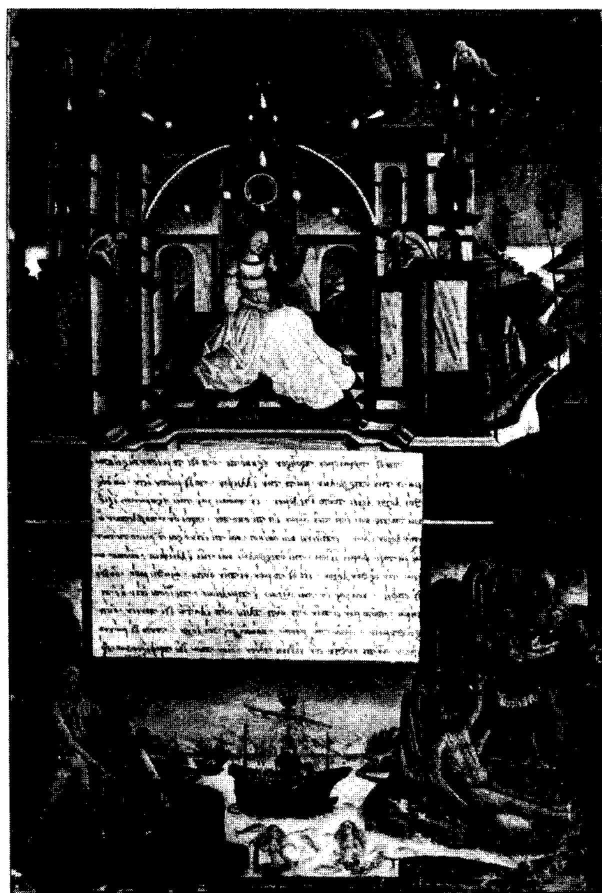
da, Aristóteles reafirma claramente que não apenas cada um de nós é alma, mas também é a parte mais elevada da alma: "se a alma racional é a parte dominante e melhor, pareceria que cada um de nós consiste precisamente nela. (...) Fica, pois, claro que cada um é sobretudo intelecto." Aristóteles proclama, portanto, os valores da alma como valores supremos, embora, com seu forte senso realista, reconheça a utilidade também dos bens materiais em quantidade necessária, já que eles, mesmo não estando em condições de dar a felicidade com sua presença, podem (em parte) comprometê-la com sua ausência.

2 As virtudes éticas como "meio justo" ou "meio-termo entre os extremos"

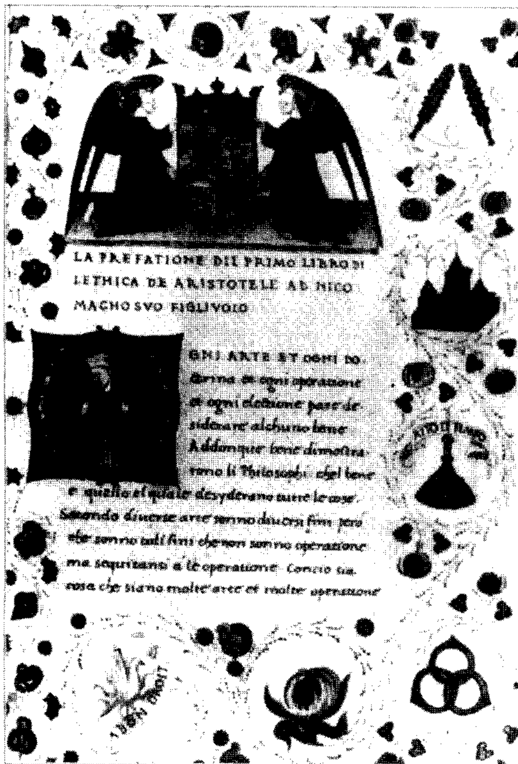
O homem é principalmente razão, mas não apenas razão. Com efeito, na alma "há algo de estranho à razão, que a ela se opõe e resiste", e que, no entanto, "participa da razão". Mais precisamente: "A parte vegetativa não participa em nada da razão, ao passo que a faculdade do desejo e, em geral, a do apetite, participa de alguma forma dela enquanto a escuta e obedece." Ora, o domínio dessa parte da alma e sua redução aos ditames da razão é a "virtude ética", a virtude do comportamento prático.

Esse tipo de virtude se adquire com a repetição de uma série de atos sucessivos, ou seja, com o hábito.

Assim, as virtudes tornam-se como que "hábitos", "estados" ou "modos de ser" que nós mesmos construímos segundo o modo indicado. Como são muitos os impulsos e tendências que a razão deve moderar, também são muitas as "virtudes éticas", mas todas têm uma característica essencial comum: os impulsos, as paixões e os sentimentos tendem ao *excesso* ou à *falta* (ao muito ou ao muito pouco); intervindo, a razão deve impor a "justa medida", que é o "caminho intermédio" ou "meio-termo" entre os dois excessos. A coragem, por exemplo, é o ca-



Frontispício da Ética de Aristóteles, em um manuscrito miniatural da época do Renascimento (Biblioteca Nacional de Turim).



minho intermédio entre a temeridade e a timidez, e a liberalidade é o justo meio entre a prodigalidade e a avareza.

É claro que o meio-termo não é uma espécie de mediocridade, mas sim "uma culminância", um valor, pois é *vitória da razão sobre os instintos*. Aqui, há quase que uma síntese de toda a sabedoria grega que encontrara expressão típica nos poetas gnômicos, nos Sete Sábios, que haviam identificado no "meio intermédio", no "nada em excesso" e na "justa medida" a regra suprema do agir, assim como há também a aquisição da lição pitagórica que identificava a perfeição no "limite", e ainda, por fim, há o aproveitamento do conceito de "justa medida", que desempenha papel tão importante em Platão.

Dentre todas as virtudes éticas, destaca-se a justiça, que é a "justa medida" segundo a qual se distribuem os bens, as vantagens, os ganhos e seus contrários. E, como bom grego, Aristóteles reafirma o mais elevado elogio à justiça: "Pensa-se que a justiça é a mais importante das virtudes, e que nem a estrela vespertina nem a estrela matutina sejam tão dignas de admiração quanto ela. E com o provérbio dizemos: 'Na justiça está compreendida toda vitude.'"

As virtudes dianéticas e a felicidade perfeita

A perfeição da alma racional como tal, ao contrário, é chamada por Aristóteles de virtude "dianética". E como a alma racional tem dois aspectos, conforme se volte para as coisas mutáveis da vida do homem ou para as realidades imutáveis e necessárias, ou seja, aos princípios e às verdades supremas, então duas também são, fundamentalmente, as virtudes dianéticas: a "sabedoria" (*phrónesis*) e a "sapiência" (*sophía*). A sabedoria consiste em dirigir bem a vida do homem, ou seja, em deliberar de modo correto acerca daquilo que é bem ou mal para o homem. Já a sapiência é o conhecimento daquelas realidades que estão acima do homem, ou seja, é a ciência teorética, e, de modo especial, a metafísica.



Precisamente no exercício desta última virtude, que constitui a perfeição da atividade contemplativa, o homem alcança a felicidade máxima, quase uma tangência com o divino.

Eis uma das passagens mais significativas de Aristóteles: "Desse modo, a atividade de Deus, que sobressai por beatitude, será contemplativa e, conseqüentemente, a atividade humana mais afim será a que produz a maior felicidade. Uma prova, de resto, está no fato de que todos os outros animais não participam da felicidade, porque são completamente privados de tal faculdade. Para os deuses, com efeito, toda a vida é bem-aventurada, ao passo que, para os homens, só o é à medida que lhes cabe certa semelhança com aquele tipo de atividade: ao contrário, nenhum outro animal é feliz, porque não participa de modo algum da contemplação. Conseqüentemente, o quanto se estender a contemplação, tanto se estenderá a felicidade (...)."

Essa é a formulação mais típica daquele ideal que os antigos filósofos da natureza procuraram realizar em sua vida, que Sócrates já começara a explicitar do ponto de vista conceitual e que Platão já havia teorizado. Mas em Aristóteles aparece a tematização da tangência da vida contemplativa com a vida divina, que faltava em Platão, porque o conceito de Deus como Mente suprema, Pensamento de pensamento, só aparece com Aristóteles. Texto 4

4 Alusões sobre a psicologia do ato moral

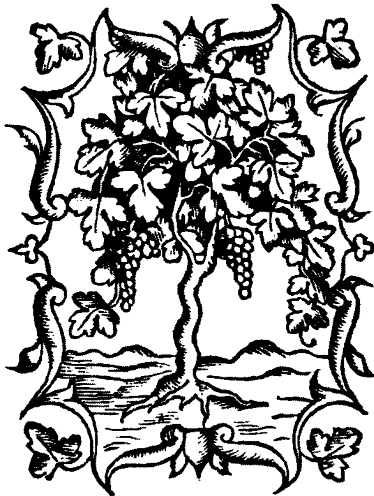
Aristóteles teve ainda o mérito de haver tentado superar o intelectualismo socrático. Como bom realista que era, percebeu perfeitamente que uma coisa é "conhecer o bem" e outra é "fazer e realizar o bem". E, conseqüentemente, procurou determinar os processos psíquicos pressupostos pelo ato moral.

Ele chamou a atenção sobretudo para o ato da "escolha" *(proháiresis)*, que vinculou estreitamente ao ato de "deliberação". Quando queremos alcançar determinados fins, nós estabelecemos, mediante a "deliberação", quais e quantos são os meios que colocaremos em ação para chegar àqueles fins, dos mais remotos aos mais próximos. A "escolha" opera sobre estes últimos, transformando-os em ato. Assim, para Aristóteles, a "escolha" diz respeito apenas aos "meios", não aos fins; portanto, nos torna responsáveis, mas não necessariamente bons (ou maus). Com efeito, ser "bom" depende dos *fins* e, para Aristóteles, os fins não são objeto de "escolha", mas sim de "volição". Mas a vontade quer sempre e só o bem, ou melhor, aquilo que "aparece nas vestes de bem". Desse modo, para ser bom, é preciso querer o "bem verdadeiro e não aparente"; mas só o homem virtuoso, ou seja, o homem bom, sabe reconhecer o verdadeiro bem. Como se vê, gira-se num círculo que, de resto, é interessantíssimo. Aquilo que Aristóteles busca, mas ainda não consegue encontrar, é o "livre-arbítrio". E suas análises sobre a questão são interessantíssimas precisamente por isso, ainda que aporéticas. Aristóteles compreendeu e afirmou que "o homem virtuoso vê o verdadeiro em toda coisa, considerando que é norma e medida de toda coisa". Mas não explicou como e por que o homem se torna virtuoso. Assim, não é de surpreender o fato de que Aristóteles chegue a sustentar que, uma vez que o homem se torna vicioso, não pode mais deixar de sê-lo, embora, na origem, fosse possível não se tornar vicioso. Somos obrigados, porém, a reconhecer que não apenas Aristóteles, mas também nenhum outro filósofo grego conseguiu resolver essas aporias, pois só com o pensamento cristão é que o Ocidente iria descobrir os conceitos de vontade e de livre-arbítrio.

5 A Cidade e o cidadão

O bem do indivíduo é da mesma natureza que o bem da Cidade, mas este "é mais belo e mais divino" porque se amplia da dimensão do privado para a dimensão do social, para a qual o homem grego era particularmente sensível, porquanto concebia o indivíduo em função da Cidade e não a Cidade em função do indivíduo. Aristóteles, aliás, dá a esse modo de pensar dos gregos uma expressão paradigmática, definindo o próprio homem como "animal político" (ou seja, não simplesmente como animal que vive em sociedade, mas como animal que vive em sociedade politicamente organizada). Com efeito, pode não formar parte de

GLI OTTO LI
BRI DELLA REPVBLICA,
CHE CHIAMONO
POLITICA
DI ARISTOTILE.
Nuouamente tradotti di Greco in uulgare Italiano.
PER ANTONIO BRVCIOLI.



IN VENETIA NEL MDXLVII.

A edição original da Política *na versão italiana de Antonio Brucioli (Veneza, 1547).*

uma comunidade ou de uma cidade apenas quem é autárquico e não tem necessidade de nada, mas tal indivíduo pode apenas ser "ou uma fera ou um Deus".

Entretanto, Aristóteles não considera "cidadãos" todos aqueles que vivem em uma Cidade e sem os quais a Cidade não poderia existir. Para ser cidadão é preciso participar da administração da coisa pública, ou seja, fazer parte das Assembléias que legislam e governam a Cidade e administram a justiça. Conseqüentemente, nem o colono nem o membro de uma cidade conquistada podiam ser "cidadãos". E nem mesmo os operários, embora livres (ou seja, mesmo não sendo cativos ou estrangeiros), poderiam ser cidadãos, porque falta-lhes o "tempo livre" necessário para participar da administração da coisa pública. Desse modo, os cidadãos revelam-se de número muito limitado, ao passo que todos os outros acabam, de alguma forma, sendo meios que servem para satisfazer as necessidades dos primeiros. Nessa questão, as estruturas sociopolíticas do momento histórico condicionam o pensamento aristotélico a ponto de levá-lo à teorização da escravidão. Para ele, o escravo é como que "um instrumento que precede e condiciona os outros instrumentos", servindo para a produção de objetos e bens de uso, além dos serviços. E o escravo é tal "por natureza".

E como os escravos eram freqüentemente prisioneiros de guerra, Aristóteles sentiu necessidade de estabelecer também que os escravos não deveriam resultar de guerras dos gregos contra os gregos, mas sim das guerras dos gregos contra os bárbaros, dado que estes são inferiores "por natureza". É o velho preconceito racial dos gregos que Aristóteles reafirma, pagando também neste caso pesado tributo à sua própria época e sem perceber que ia contra os princípios da própria filosofia, que se prestavam a desdobramentos em direção oposta.

6 O Estado e suas formas

O Estado pode ter diferentes formas, ou seja, diferentes constituições. A constituição é "a estrutura que dá ordem à Cidade, estabelecendo o funcionamento de todos os cargos, sobretudo da autoridade soberana". Ora, como o poder soberano pode ser exercido:

1) por um só homem;
2) por poucos homens;
3) pela maior parte;

e, além do mais, como quem governa pode governar:

a) segundo o bem comum;
b) no seu interesse privado;

então são possíveis três formas de governo correto e três de governo corrupto:

1*a*) monarquia; 2*a*) aristocracia; 3*a*) *politía;*

1*b*) tirania; 2*b*) oligarquia; 3*b*) democracia.

Aristóteles entende por "democracia" um governo que, desleixando o bem comum, visa a favorecer *de maneira indébita* os interesses dos mais pobres e, portanto, entende "democracia" no sentido de "demagogia". Ele precisa que o erro em que recai essa forma de governo demagógico consiste em considerar que, como todos são iguais na liberdade, todos também podem e devem ser iguais *também em todo o resto.*

Aristóteles afirma que, em abstrato, são melhores as primeiras duas formas de governo, mas, realisticamente, considera que, no

● **As formas possíveis do Estado segundo Aristóteles.** O esquema das possíveis formas de governo, que encontramos na *Política* de Aristóteles, deriva do platônico e pode ser representado como segue:

Tipo de governo	*Caso se governe em vista do bem público*	*Caso se governe em vista do interesse próprio*
governo de um só	monarquia	tirania
governo de poucos	aristocracia	oligarquia
governo de muitos	politía	democracia

A *politía*, na verdade, tem uma posição um pouco excêntrica em relação ao esquema, sendo, propriamente, uma espécie de "média" entre a oligarquia e a democracia.

concreto, dado que os homens são como são, a forma melhor é a *politía*, que é substancialmente uma constituição que valoriza o segmento médio. Com efeito, a *politía* é praticamente caminho intermediário entre a oligarquia e a democracia ou, se assim se preferir, uma democracia temperada pela oligarquia, assumindo-lhe os méritos e evitando-lhe os defeitos.

7 O Estado ideal

Como o fim do Estado é moral, é evidente que aquilo a que ele deve visar é o incremento dos bens da alma, ou seja, o incremento da virtude. Com efeito, escreve Aristóteles, "podemos dizer que feliz e florescente é a Cidade virtuosa. É impossível que tenha êxitos felizes quem não cumpre boas ações e nenhuma boa ação, nem de um indivíduo, nem de uma Cidade, pode realizar-se sem virtude e bom senso. O valor, a justiça e o bom senso de uma Cidade têm a mesma potência e forma cuja presença em um cidadão privado faz com que ele seja considerado justo, ajuizado e sábio."

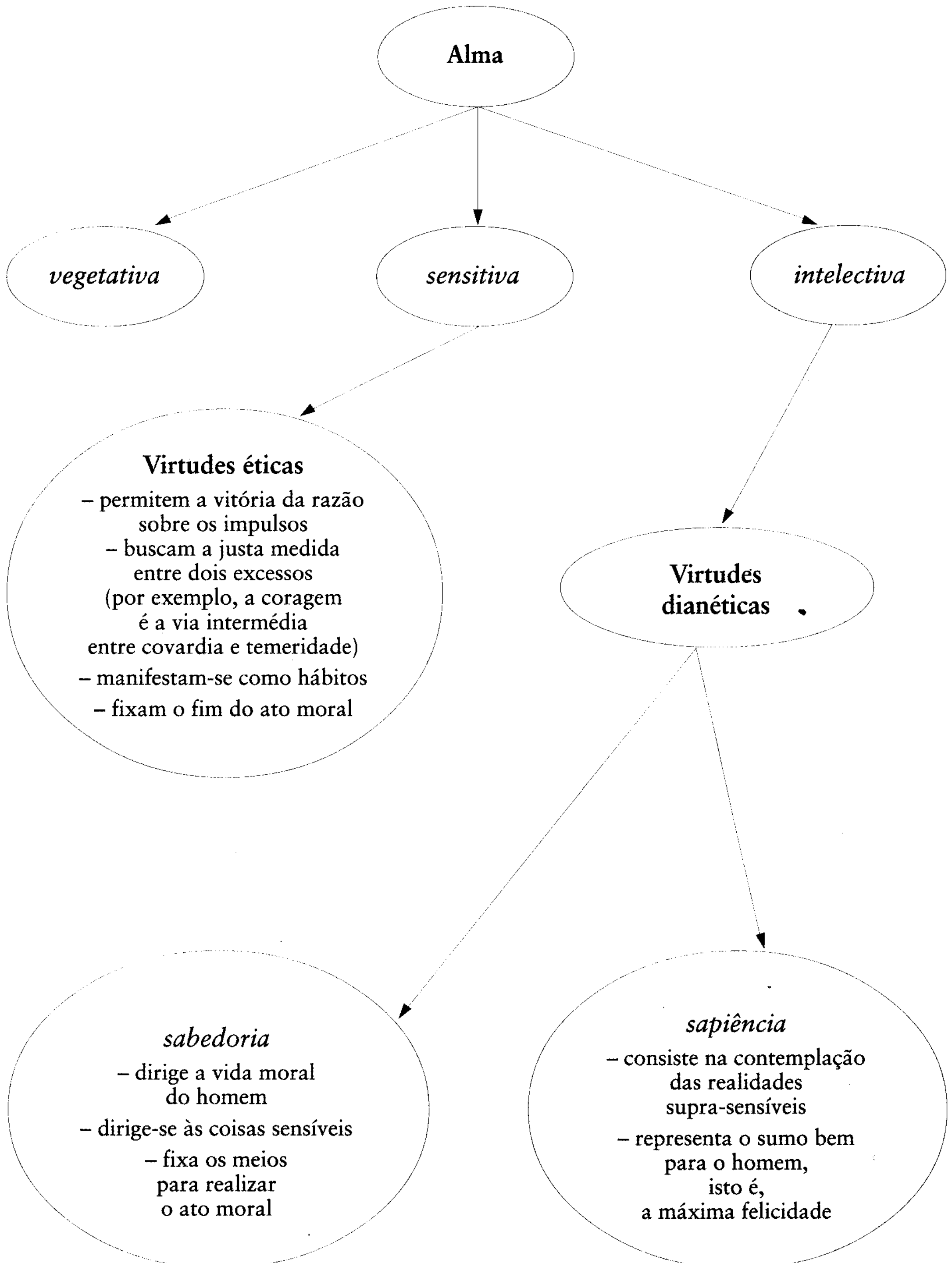
Aqui, de fato, reafirma-se o grande princípio platônico da correspondência entre o Estado e a alma do cidadão singular.

Para Aristóteles, a Cidade perfeita deveria sê-lo à medida do homem: nem demais populosa, nem muito pouco. Também o território deveria ter características análogas: grande o bastante para satisfazer as necessidades sem produzir o supérfluo. As qualidades que os cidadãos deveriam ter são as características próprias dos gregos: um caminho intermédio, ou melhor, uma síntese das características dos povos nórdicos e dos povos orientais. Os cidadãos (que, como sabemos, são aqueles que governam diretamente) serão guerreiros quando jovens, depois conselheiros e, quando velhos, sacerdotes. Desse modo, serão adequadamente desfrutados, na justa medida, a força que há nos jovens e o bom senso que há nos velhos. Por fim, como a felicidade da Cidade depende da felicidade dos cidadãos singulares, seria necessário tornar cada cidadão o mais possível virtuoso, mediante adequada educação.

Viver em paz e fazer as coisas belas (contemplar) é o ideal supremo a que deve visar o Estado.

Portanto, diz Aristóteles, é preciso fazer guerra apenas tendo como finalidade a paz, trabalhar para poder libertar-se das necessidades do trabalho, fazer as coisas necessárias e úteis para poder ganhar o livre repouso, e enfim fazer as coisas belas, isto é, contemplar. Texto 5

ARISTÓTELES
A ÉTICA



VI. A lógica, a retórica e a poética

• A lógica, que Aristóteles chamava de *analítica*, não entra no esquema geral das ciências.

Ela constitui, com efeito, uma propedêutica a todas as ciências (e, portanto, liga-se, ao mesmo tempo, com a teorética, com a prática e com a poiética). A lógica mostra como procede o pensamento, sobre a base de quais elementos e segundo qual estrutura.

A lógica em relação às outras ciências → § 1

• Os elementos primeiros do pensamento são as categorias: isso significa que, se decompusermos uma proposição simples (por exemplo, "Sócrates corre") obteremos elementos (por exemplo, "Sócrates" e "corre"), de qualquer modo reportáveis a uma das categorias (por exemplo, "Sócrates" à categoria da substância, e "corre" à categoria do agir).

As categorias → § 2

As categorias são, portanto, os gêneros supremos (além do ser, como vimos na metafísica) também do raciocínio e justamente por isso são também chamadas de "predicados".

• Das categorias não é possível fornecer uma definição. Com efeito, para definir um conceito é preciso o gênero próximo (por exemplo, no caso do homem, "animal") e a diferença específica, a diferença que distingue a espécie do objeto em questão em relação a todas as outras (por exemplo, no caso do homem, "racional": daqui a definição do homem, como "animal racional"). Ora, no caso das categorias não existe um gênero mais amplo que as possa incluir, porquanto são os gêneros mais universais. Conseqüentemente, é impossível defini-las.

A definição → § 3

Indefiníveis são também os indivíduos, por sua particularidade: destes é possível apenas a percepção.

Ao contrário, perfeitamente definíveis são todas as noções que estão em vários níveis entre a universalidade das categorias e a particularidade dos indivíduos.

• Verdade ou falsidade se têm não nas definições, mas no "julgamento", e na sua enunciação, ou seja, na "proposição". Na proposição se colocam nexos precisos (afirmativos ou negativos) entre um predicado e um sujeito: ora, se tais nexos correspondem aos nexos que existem na realidade, ter-se-á um julgamento verdadeiro (e, portanto, a proposição verdadeira); caso contrário, falso.

O julgamento e a proposição → § 4

• O raciocínio verdadeiro e próprio, porém, não consiste no julgamento apenas, mas em uma seqüência de julgamentos oportunamente ligados. A conexão rigorosa e perfeita dos julgamentos constitui o silogismo.

O silogismo (por ex.: "se todos os homens são mortais / e se Sócrates é um homem / então Sócrates é mortal") liga três proposições, das quais as duas primeiras são chamadas de premissas, e a terceira de conclusão.

A dobradiça do julgamento é o termo médio (no exemplo: "homem"), que é o que não aparece na conclusão.

O silogismo, como forma perfeita do raciocínio → § 5

Da posição do termo médio nas premissas Aristóteles deduz as várias formas de silogismo.

• Além destas diferenças técnicas, há também vários modos de considerar o silogismo. Com efeito, posso considerá-lo apenas de um ponto de vista formal (ou

Os vários modos e os vários tipos de silogismo → § 5

seja, na sua coerência formal), sem ocupar-me do conteúdo; ou posso prestar atenção ao conteúdo de verdade de suas premissas, e então terei o silogismo científico ou demonstrativo; ou ainda, posso contentar-me com premissas não verdadeiras mas verossímeis e prováveis, e então terei o silogismo dialético. Finalmente, poderei voltar minha atenção — mas para refutá-los e para defender-me deles — aos silogismos falsos (= paralogismos), que na aparência parecem verdadeiros, mas que se fundam sobre premissas ambíguas e enganadoras. Neste caso temos silogismos erísticos.

• Principalmente o segundo tipo de silogismo (o científico) é importante, porque a ciência se fundamenta sobre ele.

O silogismo científico e suas bases veritativas → § 6-7

Todavia, poderíamos perguntar: quem garante a verdade das premissas no silogismo científico?

Não pode ser outro silogismo, porque, de outro modo, procederíamos ao infinito; deverá, portanto, ser uma forma de conhecimento imediato como a "intuição" (por exemplo, a captação imediata dos princípios primeiros), ou então a "indução" (o processo que leva do particular ao universal).

• Para que uma ciência se constitua no seu conjunto, não bastam sequer apenas os silogismos científicos, mas são necessárias outras condições:

As características da ciência e o papel fundamental do princípio de não-contradição → § 8

1) a assunção da existência do âmbito sobre o qual versa a pesquisa (por exemplo, na aritmética será a esfera dos números);

2) a definição de alguns termos operativos (por exemplo, na matemática, os pares e os díspares);

3) alguns axiomas, ou seja, proposições verdadeiras de verdade intuitiva. Alguns destes são universais, como o princípio de não-contradição ("não se pode dizer e negar ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto um mesmo caráter de uma mesma coisa"), que vale para todas as ciências, enquanto é pressuposto por todo tipo de demonstração. Este princípio não pode ser contradito, porque, para negá-lo, seríamos compelidos a dele fazer uso, isto é, a afirmá-lo: nisto, justamente, está sua firmeza, necessidade e universalidade.

A retórica e o silogismo dialético → § 9-10

• O silogismo dialético, que se baseia na opinião, serve para fundar a retórica. A arte retórica propõe-se a descobrir quais são os meios e os modos de convencer. Ela, para atingir esta finalidade, utiliza dois instrumentos: um é o *entimema*, que consiste em um silogismo dialético abreviado; e o outro é o *exemplo*, o qual tem a vantagem de tornar evidente de modo imediato qualquer raciocínio.

• Aristóteles, diferentemente de Platão, não condenou a arte pelo seu caráter ilusório, e até lhe atribuiu valor catártico (purificatório). A arte – sustenta o

A poética e a função catártica da arte → § 11

Estagirita – é, sim, mimese da realidade, mas não imitação passiva e mecânica, e sim imitação criativa que reproduz as coisas segundo a dimensão do possível e do universal. O aspecto catártico consiste no fato de que ela liberta das paixões, ou que as sublima no prazer estético.

1 A lógica ou "analítica"

A "lógica" não tem lugar no esquema em base ao qual o Estagirita subdividiu e sistematizou as ciências, porque considera a forma que deve ter qualquer tipo de discurso que pretenda demonstrar algo e, em geral, que queira ser probante. A lógica mostra como procede o pensamento quando pensa, qual é a estrutura do raciocínio, quais são seus elementos, como é possível apre-

sentar demonstrações, que tipos e modos de demonstração existem, de que é possível fornecer demonstrações e quando.

O termo *organon*, portanto, que significa "instrumento", introduzido por Alexandre de Afrodísia para designar a lógica em seu conjunto (e posteriormente utilizado também como título para o conjunto de todos os escritos aristotélicos relativos à lógica), define bem o conceito e o fim da lógica aristotélica, que pretende precisamente fornecer os instrumentos mentais necessários para enfrentar qualquer tipo de investigação.

Entretanto, deve-se observar ainda que o termo "lógica" não foi usado por Aristóteles para designar aquilo que nós hoje entendemos por ele. Ele remonta à época de Cícero (e talvez seja de gênese estóica), mas, provavelmente, só se consolidou com Alexandre de Afrodísia. O Estagirita denominava a lógica com o termo "analítica" (e *Analíticos* são intitulados os escritos fundamentais do *Organon)*. A analítica (do grego *análysis*, que significa "resolução") explica o método pelo qual, partindo de dada conclusão, nós a resolvemos precisamente nos elementos dos quais deriva, isto é, nas premissas e nos elementos de que brota, e assim a fundamentamos e justificamos.

2 As categorias ou "predicamentos"

O tratado sobre as categorias estuda aquilo que pode ser considerado o elemento mais simples da lógica. Se tomarmos formulações como o "homem corre" ou então "o homem vence" e lhes rompermos o nexo, isto é, desligarmos o sujeito do predicado, obteremos "palavras sem conexão", ou seja, fora de qualquer laço com a formulação, como "homem", "corre", "vence" (ou seja, termos não combinados que, combinando-se, dão origem à proposição).

Ora, diz Aristóteles, "das coisas ditas sem nenhuma conexão, cada qual significa a substância, a quantidade, a qualidade, a relação, o onde, o quando, o estar em uma posição, o ter, o fazer ou o sofrer". Como se vê, trata-se das categorias, que já conhecemos pela *Metafísica*.

Do ponto de vista metafísico, as categorias representam os significados fundamentais do ser, do ponto de vista lógico elas devem ser (conseqüentemente) os "gêneros supremos" aos quais deve-se reportar qualquer termo da proposição. Tomemos a formulação "Sócrates corre" e vamos decompô-la: obteremos "Sócrates", que entra na categoria de substância, e "corre", que se enquadra na categoria do "fazer". Assim, se digo "Sócrates está agora no Liceu" e decomponho a formulação, "no Liceu" será redutível à categoria do "onde", ao passo que "agora" será redutível à categoria do "quando" e assim por diante.

O termo "categoria" foi traduzido por Boécio como "predicamento", mas a tradução só expressa parcialmente o sentido do termo grego e, não sendo inteiramente adequada, dá origem a numerosas dificuldades, em grande parte elimináveis quando se mantém o original. Com efeito, a primeira categoria desempenha sempre o papel de sujeito e só impropriamente funciona como predi-

●**Categoria.** No significado comum do vocábulo grego significava "acusação", "imputação". Não tem um correspondente em línguas modernas, e por isso se preferiu, em geral, não traduzir mas transliterar o termo original. Aristóteles foi o criador do conceito filosófico expresso com este termo. Trata-se de conceito muito importante, que tem três valências precisas estreitamente ligadas entre si.
1) Em sentido ontológico, significa as divisões originárias ou "figuras do ser", ou seja, *aquilo em que o ser originariamente se distingue*, tendo no vértice a substância, da qual dependem qualidade, quantidade, e as outras sete categorias.
2) Em sentido lógico significa os *predicados supremos*, que exprimem as correspondentes figuras do ser.
3) As categorias têm também um sentido gramatical enquanto exprimem *as partes originárias das proposições*: a substância se exprime no *sujeito*, quantidade e qualidade se exprimem com *adjetivos*, onde e quando em *advérbios de tempo e de lugar*, as categorias do agir e sofrer se exprimem nos *verbos ativos e passivos*.
Trata-se de um dos conceitos que tiveram maior influência na história do pensamento ocidental, também em tempos modernos, sobretudo de Kant em diante.

cado, como quando digo "Sócrates é um homem" (isto é, Sócrates é uma substância); já as outras funcionam como predicado (ou, se quisermos, são as figuras supremas de todos os possíveis predicados, os gêneros supremos dos predicados). E, naturalmente, como a primeira categoria constitui o ser sobre o qual se apóia o ser das outras, a primeira categoria será o sujeito e as outras categorias não poderão deixar de se referir a esse sujeito e, portanto, só elas poderão ser verdadeiros predicados.

Quando nos detemos nos termos da formulação, isolados e tomados cada qual em si mesmo, não temos nem verdade nem falsidade: a verdade (ou falsidade) não está nunca nos termos tomados singularmente, mas somente no juízo que os conecta e na formulação que expressa tal conexão.

3 A definição

Naturalmente, como as categorias não são simplesmente os termos que derivam da decomposição da formulação, mas sim os gêneros aos quais eles são redutíveis ou sob os quais recaem, então as categorias são algo de primário e não ulteriormente redutível. Assim, não são definíveis, precisamente porque não existe algo mais geral a que possamos recorrer para determiná-las.

Com isso, tocamos na questão da definição, que Aristóteles não trata nas *Categorias,* mas sim nos *Analíticos segundos* e em outros escritos. Entretanto, como a definição diz respeito aos termos e aos conceitos, é bom falar dela neste ponto.

Dissemos que as categorias são indefiníveis porque são os gêneros supremos. Os indivíduos também são indefiníveis, embora por razões opostas, por serem particulares, colocando-se como que nas antípodas das categorias: deles, só é possível a percepção. Mas, entre as categorias e os indivíduos, há toda uma gama de noções e conceitos, que vão do mais geral ao menos geral: são aqueles que normalmente constituem os termos dos juízos e das proposições que formulamos (o nome indicador do indivíduo só pode aparecer como sujeito). Com efeito, é precisamente através da definição *(horismós)* que conhecemos todos esses termos que estão entre a universalidade das categorias e a particularidade dos indivíduos.

O que significa "definir"? Significa não tanto explicar o significado de uma palavra, mas muito mais determinar o que é o objeto que a palavra indica. Por isso, explica-se a formulação que Aristóteles dá da definição como "o discurso que expressa a essência", "o discurso que expressa a natureza das coisas" ou "o discurso que expressa a substância das coisas". E, diz Aristóteles, para se poder definir alguma coisa necessita-se do "gênero" e da "diferença" ou, como com fórmula clássica foi expresso o pensamento aristotélico, o "gênero próximo" e a "diferença específica". Se quisermos saber o que quer dizer "homem", devemos, através da análise, identificar o "gênero próximo" em que ele se inclui, que não é o de "vivente" (pois também as plantas são viventes), mas o de "animal" (pois o animal, além da vida vegetativa, tem também a vida sensitiva); depois, devemos analisar as "diferenças" que determinam o gênero animal até encontrarmos a "diferença última" distintiva do homem, que é "racional". O homem, portanto, é "animal (gênero próximo) racional (diferença específica)". A essência das coisas dá-se pela diferença última que caracteriza o gênero.

Naturalmente, para a definição dos conceitos isoladamente, vale o que se disse a propósito das categorias: uma definição pode ser válida ou não válida, mas nunca verdadeira ou falsa, porque verdadeiro e falso implicam sempre união ou separação de conceitos e isso só acontece no juízo e na formulação da proposição, de que devemos falar agora.

4 Os juízos e as proposições

Quando unimos os termos entre si, afirmando ou negando algo de alguma outra coisa, temos então o "juízo". O juízo, portanto, é o ato com que afirmamos ou negamos um conceito em relação a outro conceito. E a expressão lógica do juízo é a "enunciação" ou "proposição".

O juízo e a proposição constituem a forma mais elementar de conhecimento, a forma que nos dá a conhecer diretamente um nexo entre um predicado e um sujeito. O verdadeiro e o falso, portanto, nascem com o juízo, isto é, com a afirmação e com a negação: temos o verdadeiro quando, com o juízo, conjugamos aquilo que realmente é conjugado (ou se separa o que é realmente

separado); já o falso temos quando, ao contrário, com o juízo, conjugamos aquilo que não é conjugado (ou separamos aquilo que não é separado). A enunciação ou proposição que expressa o juízo, portanto, expressa sempre afirmação ou negação, sendo assim verdadeira ou falsa. (Note-se que uma frase qualquer não é proposição que interessa à lógica: todas as frases que expressam súplicas, invocações, exclamações e semelhantes saem do âmbito da lógica, entrando no terreno do discurso de tipo retórico ou poético; só se inclui na lógica o discurso apofântico ou declaratório.)

No âmbito dos juízos e das proposições, Aristóteles realiza depois uma série de distinções, dividindo-os em afirmativos e negativos, universais, singulares e particulares. E estuda também as "modalidades" segundo as quais conjugamos o predicado ao sujeito (segundo simples assertiva, segundo a possibilidade ou então segundo a necessidade: A é B, A é possível que seja B, A é necessário que seja B).

5 O silogismo em geral e sua estrutura

Quando nós afirmamos ou negamos alguma coisa de alguma outra coisa, isto é, quando julgamos ou formulamos proposições, ainda não estamos raciocinando. E, obviamente, também não estamos raciocinando quando formulamos uma série de juízos e relacionamos uma série de proposições desconexas entre si. Entretanto, estamos raciocinando quando passamos de juízo para juízo, de proposições para proposições, que tenham determinados nexos entre si e, de alguma forma, sejam umas causas de outras, umas antecedentes e outras conseqüentes. Se não houver esse nexo e essa conseqüencialidade, não haverá raciocínio. O silogismo é precisamente o raciocínio perfeito, isto é, aquele raciocínio em que a conclusão a que se chega é efetivamente a conseqüência que brota, necessariamente, do antecedente.

Geralmente, em um raciocínio perfeito deve haver três proposições, das quais duas funcionam como antecedentes, sendo assim chamadas de premissas, e a terceira é a conseqüente, isto é, a conclusão que brota das premissas. No silogismo, sempre estão em jogo *três* termos, dos quais um funciona como dobradiça que une os outros dois. Vejamos o exemplo clássico de silogismo:

1) Se todos os *homens* são mortais,
2) e se Sócrates é *homem,*
3) então Sócrates é mortal.

Como se vê, o fato de Sócrates ser mortal é uma conseqüência que brota necessariamente do fato de se ter estabelecido que todo homem é mortal e que Sócrates, precisamente, é um homem. Portanto, "homem" é o termo sobre o qual se alavanca a conclusão. A primeira das proposições do silogismo chama-se premissa maior, a segunda premissa menor e a terceira conclusão. Os dois termos que são unidos na conclusão se chamam, o primeiro (que é o sujeito, Sócrates), "extremo menor", o segundo (que é o predicado, "mortal"), "extremo maior". E, como esses termos são unidos entre si através de outro termo, que dissemos funcionar como dobradiça, esse então chama-se "termo médio", ou seja, o termo que opera a "mediação".

Todavia, Aristóteles não somente estabeleceu o que é silogismo: ele também fez uma série de complexas distinções das possíveis diversas "figuras" dos silogismos e dos vários "modos" válidos de cada figura.

As diversas figuras *(schémata)* do silogismo são determinadas pelas diferentes posições que o termo médio pode ocupar em relação aos extremos nas premissas. E como o termo médio

a) pode ser sujeito na premissa maior e predicado na menor,

b) ou então pode ser predicado tanto na premissa maior como na menor,

c) ou ainda pode ser também sujeito em todas as premissas,

então são três as figuras possíveis do silogismo (no interior das quais se dão, posteriormente, várias combinações possíveis, conforme as premissas do silogismo sejam universais ou particulares, afirmativas ou negativas).

O exemplo que demos acima é da primeira figura, que, segundo Aristóteles, é a figura mais perfeita, porque é a mais natural, enquanto manifesta o processo de mediação do modo mais claro. Por fim, Aristóteles estudou o silogismo modal, que é o silogismo que considera a "modalidade" das premissas, de que já falamos no item anterior.

6 O silogismo científico ou "demonstração"

O silogismo enquanto tal mostra qual é a própria essência do raciocinar, isto é, qual

a estrutura da inferência e, portanto, prescinde do conteúdo de verdade das premissas (e, conseqüentemente, das conclusões). Já o silogismo "científico" ou "demonstrativo" se diferencia do silogismo em geral precisamente porque, além da correção formal da inferência, também diz respeito ao valor de verdade das premissas (e das conseqüências). As premissas do silogismo científico devem ser verdadeiras, pelas razões apresentadas; além disso, devem ser "primeiras", ou seja, não tendo necessidade, por seu turno, de ulteriores demonstrações, mais conhecidas e anteriores, isto é, devem ser, por si mesmas, inteligíveis, claras e mais universais do que as conclusões, porque devem conter a sua razão.

E assim chegamos a um ponto delicadíssimo da doutrina aristotélica da ciência: como conhecemos as premissas? Certamente não através de novos silogismos, porque, desse modo, se caminharia para o infinito. Portanto, é por outro caminho. Que caminho é esse?

7 O conhecimento imediato: indução e intuição

O silogismo é um processo substancialmente dedutivo, porquanto extrai verdades particulares de verdades universais. Mas como são colhidas as verdades universais? Aristóteles nos fala de *a*) "indução" e de *b*) "intuição" como de processos em certo sentido opostos ao processo silogístico, mas que, de qualquer forma, o próprio silogismo pressupõe.

a) A *indução* é o procedimento pelo qual do particular se extrai o universal. Apesar de, nos *Analíticos,* Aristóteles tentar mostrar que a própria indução pode ser tratada silogisticamente, essa tentativa permanece inteiramente isolada. E ele reconhece, ao contrário, habitualmente, que a indução não é um raciocínio, mas sim um "ser conduzido" do particular ao universal por uma espécie de visão imediata ou de intuição, que a experiência torna possível. Em essência, a indução é o processo abstrativo.

b) A *intuição,* ao contrário, é a captação pura dos princípios primeiros por parte do intelecto. Assim, também Aristóteles (como Platão já havia feito, embora de modo diverso) admite uma intuição intelectiva; com efeito, a possibilidade do saber "mediato" pressupõe estruturalmente um saber "imediato".

8 Os princípios da demonstração e o princípio de não-contradição

As premissas e os princípios da demonstração são captados por indução ou por intuição. A esse propósito deve-se notar que, antes de mais nada, cada ciência assume premissas e princípios próprios, isto é, premissas e princípios que só a ela são peculiares.

Em primeiro lugar, assume a existência do âmbito, ou melhor (em termos lógicos), a existência do sujeito em torno do qual verterão todas as suas determinações, que Aristóteles chama de gênero-sujeito. Por exemplo: a aritmética assume a existência da unidade e do número, a geometria a existência da grandeza espacial e assim por diante. E cada ciência caracteriza o seu sujeito pelo caminho da definição.

Em segundo lugar, cada ciência trata de definir o significado de uma série de termos que lhe pertencem (a aritmética, por exemplo, define o significado de pares, ímpares etc.; a geometria define o significado de comensurável, incomensurável etc.), mas não assume sua existência e sim a demonstra, provando precisamente que se trata de características que competem ao seu objeto.

Em terceiro lugar, para poder fazer isso, as ciências devem usar de certos "axiomas", ou seja, de proposições verdadeiras de verdade intuitiva, e são esses os princípios pelos quais acontece a demonstração. Um exem-

● **Indução.** É o processo que permite remontar do particular ao universal. Opõe-se à dedução e à demonstração – em particular a silogística – que move em sentido oposto do universal ao particular. Está, porém, estreitamente ligada à própria dedução, porque esta não poderia existir sem aquela.
Eis uma passagem significativa de Aristóteles: "Aprendemos ou por indução ou por demonstração. A demonstração procede dos universais, enquanto a indução procede dos particulares. Mas não é possível considerar os universais a não ser por indução".

plo de axioma é o seguinte: "Se de iguais tiram-se iguais, restam iguais."

Entre os axiomas, há alguns que são "comuns" a várias ciências (como o axioma citado), outros a todas as ciências, sem exceção, como o princípio da não-contradição ("não se podem negar e afirmar dois predicados contraditórios do mesmo sujeito no mesmo tempo e na mesma relação") ou o do terceiro excluído ("não é possível haver um termo médio entre dois contraditórios"). São os famosos princípios que podem ser chamados transcendentais, isto é, válidos para qualquer forma de pensar enquanto tal (porque válidos para todo ente enquanto tal), sabidos por si mesmos e, portanto, primários. Eles são as condições incondicionadas de toda demonstração e, obviamente, são indemonstráveis, porque toda forma de demonstração os pressupõe. No quarto livro da *Metafísica,* Aristóteles mostrou que é possível uma espécie de prova dialética por "refutação" (*élenchos*) desses princípios supremos. E a refutação consiste em mostrar como todo aquele que negar esses princípios será obrigado a usá-los precisamente para negá-los. Quem diz, por exemplo, que "o princípio da não-contradição não vale", se quiser que essa assertiva tenha sentido, deve excluir a assertiva a esse contraditório, isto é, deve aplicar o princípio da não-contradição exatamente no momento em que o nega. E assim são todas as verdades últimas: para negá-las, somos obrigados a fazer uso delas e, portanto, a reafirmá-las.

9 O silogismo dialético e o silogismo erístico

Tem-se silogismo científico só quando as premissas são verdadeiras e têm as características que acima examinamos.

Quando, ao invés de verdadeiras, as premissas são simplesmente prováveis, isto é, fundadas na opinião, então se terá o silogismo dialético, que Aristóteles estuda nos *Tópicos*. Segundo Aristóteles, o silogismo dialético serve para nos tornar capazes de discutir e, particularmente, quando discutimos com pessoas comuns ou mesmo doutas, serve para identificar os seus pontos de partida e o que concorda ou não com eles em suas conclusões, não partindo de pontos de vista estranhos a eles, mas precisamente do seu ponto de vista. Ensina-nos, portanto, a discutir com outros, fornecendo-nos os instrumentos para nos colocar em sintonia com eles. Ademais, para a ciência, serve não apenas para debater corretamente os prós e contras de várias questões, mas também para determinar os princípios primeiros, que, como sabemos, sendo indedutíveis silogisticamente, só podem ser colhidos indutiva ou intuitivamente.

Por fim, além de derivar de premissas fundadas na opinião, um silogismo pode derivar de premissas que parecem fundadas na opinião (mas que, na realidade, não o são). Temos então o silogismo erístico.

Também ocorre o caso de certos silogismos que só o são na aparência: parecem concluir, mas, na realidade, só concluem por causa de algum erro. Temos então os paralogismos, ou seja, raciocínios errados. Os *Elencos sofísticos* ou *Refutações sofísticas* estudam exatamente as refutações (*élenchos* quer dizer "refutação") sofísticas, ou seja, falazes. A refutação correta é um silogismo cuja conclusão contradiz a conclusão do adversário. As refutações dos Sofistas, ao contrário (e, em geral, as suas argumentações), eram tais que pareciam corretas, mas, na realidade, não o eram, valendo-se de uma série de truques para enganar os inexperientes.

10 A retórica

Assim como Platão, Aristóteles tinha a firme convicção, em primeiro lugar, de que a retórica não tem a função de ensinar e treinar acerca da verdade ou de valores particulares. Com efeito, essa função é própria da filosofia, por um lado, e das ciências e artes particulares, por outro. O objetivo da retórica é, ao contrário, o de "persuadir" ou, mais exatamente, o de descobrir quais são os modos e meios para persuadir.

A retórica, portanto, é uma espécie de "metodologia do persuadir", uma arte que analisa e define os procedimentos com que o homem procura convencer os outros homens e identifica suas estruturas fundamentais. Assim, sob o aspecto formal, a retórica apresenta analogias com a lógica, que estuda as estruturas do pensar e do raciocinar e, particularmente, apresenta analogias com a parte da lógica que Aristóteles chama de "dialética". Efetivamente, como vimos, a

dialética estuda as estruturas do pensar e do raciocinar que movem não com base em elementos fundados cientificamente, mas sim em elementos fundados na opinião, ou seja, os elementos que se apresentam como aceitáveis para todos ou para a grande maioria dos homens. Analogamente, a retórica estuda os procedimentos com os quais os homens aconselham, acusam, se defendem e elogiam (estas, com efeito, são todas atividades específicas do persuadir), em geral não se movendo a partir de conhecimentos científicos, mas de opiniões prováveis.

As argumentações que a retórica fornece, portanto, não deverão partir das premissas originárias de que parte a demonstração científica, mas das convicções comumente admitidas das quais parte também a dialética. Ademais, em sua demonstração, a retórica não apresenta as várias passagens, através das quais o ouvinte comum se perderia, mas extrai a conclusão rapidamente das premissas, deixando subjacente a mediação lógica, pelas razões apresentadas. Esse tipo de raciocínio retórico denomina-se "entimema". Portanto, o entimema é um silogismo que parte de premissas prováveis (de convicções comuns e não de princípios primeiros), sendo conciso e não desenvolvido nas várias passagens. Além do entimema, a retórica se vale também do "exemplo", que não implica mediação lógica de qualquer gênero, mas torna imediata e intuitivamente evidente aquilo que se quer provar. Assim como o entimema retórico corresponde ao silogismo dialético, também o exemplo retórico corresponde à indução lógica, enquanto desenvolve função perfeitamente análoga.

11 A poética

Qual a natureza do fato e do discurso poético, e a que visa? São dois os conceitos sobre os quais devemos concentrar a atenção para poder compreender a resposta dada por nosso filósofo à questão: 1) o conceito de "mimese" e 2) o conceito de "catarse".

1) Platão havia censurado fortemente a arte, precisamente porque é mimese, isto é, imitação de coisas fenomênicas, que, como sabemos, são por seu turno imitações dos eternos paradigmas das Idéias, de modo que a arte torna-se cópia de cópia, aparência de aparência, extenuando o verdadeiro a ponto de fazê-lo desaparecer. Aristóteles se opõe claramente a esse modo de conceber a arte, interpretando a "mimese artística" segundo uma perspectiva oposta, a ponto de fazer dela uma atividade que, longe de reproduzir passivamente a aparência das coisas, quase *recria as coisas segundo nova dimensão*.

A dimensão segundo a qual a arte "imita" é a dimensão do "possível" e do "verossímil". E é precisamente essa dimensão que "universaliza" os conteúdos da arte, elevando-os a nível "universal" (evidentemente, não "universais" lógicos, mas simbólicos e fantásticos, como se dirá mais tarde).

2) Enquanto a natureza da arte consiste na imitação do real segundo *a dimensão do possível*, sua finalidade consiste na "purificação das paixões". E Aristóteles o diz fazendo referência explícita à tragédia, "que, por meio da piedade e do terror, acaba por efetuar a purificação de tais paixões". Mas ele desenvolve um conceito análogo também em referência ao efeito da música.

O que significa, portanto, *purificação das paixões?*

Alguns acharam que Aristóteles falasse de purificação "das" paixões em sentido moral, quase como que uma sublimação das paixões obtida por meio da eliminação daquilo que elas têm de inferior. Outros, porém, entenderam a "catarse" das paixões no sentido de remoção ou eliminação temporária das paixões, em sentido quase fisiológico, e portanto no sentido de libertação "em relação às" paixões.

Pelos poucos textos que chegaram até nós, temos claramente que a catarse poética não é certamente purificação de caráter moral (já que é expressamente distinta dela); parece que, embora com oscilações e incertezas, Aristóteles entrevia naquela agradável libertação operada pela arte algo de análogo àquilo que hoje chamamos "prazer estético".

Platão condenara a arte, entre outros motivos, também pelo fato de ela desencadear sentimentos e emoções, reduzindo o elemento racional que os domina. Aristóteles subverte exatamente a interpretação platônica: a arte não nos carrega de emotividade, e sim nos descarrega; além disso, o tipo de emoção que ela nos proporciona (que é de natureza inteiramente particular) não apenas não nos prejudica, mas até nos recupera. Texto 6

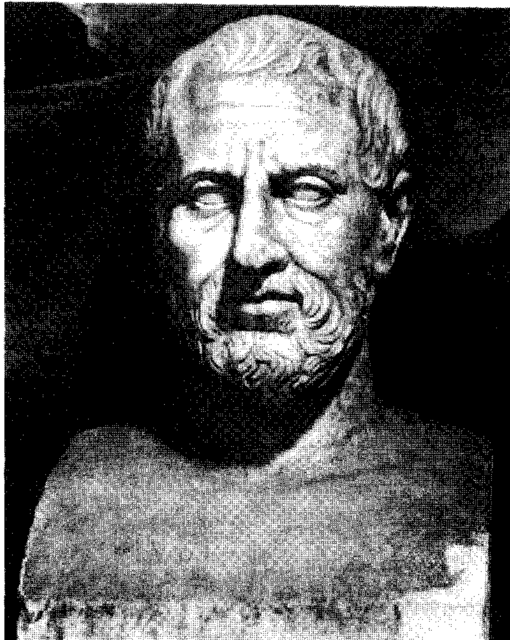
VII. A rápida decadência do Perípato depois da morte de Aristóteles

• Com o sucessor Teofrasto, a Escola de Aristóteles (o Perípato) assumiu uma orientação principalmente científica e descurou os temas mais propriamente metafísicos, também pelo fato de que as obras de escola do fundador, por uma série de circunstâncias, acabaram na Ásia Menor, e por decênios foram subtraídas ao conhecimento e meditação públicas.

O Perípato depois de Aristóteles
→ § 1

1 O Perípato depois de Aristóteles

Foi bastante infeliz a sorte que coube a Aristóteles em sua Escola durante toda a época helenística até os limiares da época cristã. Seu maior discípulo, colaborador e sucessor imediato, Teofrasto (que, em 323/322 a.C., sucedeu Aristóteles no cargo de escolarca do Perípato, que manteve até 288/284 a.C.), embora certamente estivesse à altura pela vastidão de seu conhecimento e pela originalidade de sua investigação no âmbito das ciências, não se mostrou à altura para compreender e, portanto, fazer os outros compreenderem o aspecto mais profundamente filosófico de Aristóteles. E ainda menos capazes de entender Aristóteles mostraram-se seus outros discípulos, que rapidamente recuaram para posições materialistas de tipo pré-socrático, enquanto o sucessor de Teofrasto, Estratão de Lâmpsaco (que dirigiu o Perípato de 288/284 a 274/270 a.C.), marca o mais clamoroso ponto de ruptura com o aristotelismo.



Teofrasto, sucessor de Aristóteles (dirigiu o Perípato de 323/322 a 288/284 a.C.), é fundador da pesquisa botânica.

Todavia, para além desse esquecimento ou dessa não intelecção do mestre, que se verifica nos discípulos e que, como vimos, tem paralelo preciso na história da Academia platônica, há outro fato que explica a má sorte de Aristóteles.

Ao morrer, Teofrasto deixou os prédios do Perípato à Escola, mas legou a Neleu de Scepsi a biblioteca que continha todas as obras não publicadas de Aristóteles. Ora, como sabemos, Neleu levou a biblioteca para a Ásia Menor e, ao morrer, deixou-a para seus herdeiros. Estes esconderam os preciosos manuscritos em uma cantina, para evitar que caíssem nas mãos dos reis Atalidas, que trabalhavam na constituição da biblioteca de Pérgamo. Assim, os escritos permaneceram ocultos até que um bibliófilo chamado Apelicão os comprou, levando-os novamente para Atenas. Pouco depois da morte de Apelicão, eles foram confiscados por Sila (86 a.C.) e levados para Roma, onde foram confiados ao gramático Tirânion para transcrição. Entretanto, uma edição sistemática só foi feita por Andrônico de Rodes (décimo sucessor de Aristóteles), na segunda metade do séc. I a.C. Mas desse assunto deveremos tratar mais adiante.

Portanto, da morte de Teofrasto em diante, o Perípato privou-se precisamente daquilo que se pode considerar o instrumento mais importante de uma Escola filosófica. Em especial, privou-se exatamente da produção aristotélica que continha a mensagem mais profunda e original do Estagirita, que consistia nas anotações e no material das lições (os chamados escritos "esotéricos"). É bem verdade que, como ressaltaram alguns, certamente foram feitas algumas reproduções desses escritos e que, portanto, alguma cópia ficou no Perípato, tornando assim um tanto romanceado o relato que nos foi legado por Estrabão. E também é verdade que o estudo atento dos antigos catálogos das obras de Aristóteles que chegaram até nós permite reconcluir que continuaram em circulação outras cópias dos esotéricos de Aristóteles, além das que foram levadas para a Ásia Menor. Entretanto, seja qual for a verdade a esse respeito, restam dois fatos incontestáveis: o Perípato mostrou durante longo tempo ignorar a maior parte dos escritos esotéricos e eles só retornaram à cena depois da edição feita por Andrônico. Assim, se o Perípato permaneceu de posse de alguma obra esotérica de Aristóteles depois de Teofrasto, o fato é que, por mais de dois séculos e meio, ninguém teve mais condições de fazer com que aquelas obras falassem. Desse modo, a época helenística leu predominantemente, aliás, quase exclusivamente, e com interesse sempre menor, as obras exotéricas, as únicas que Aristóteles publicara, e que careciam precisamente daquela força e daquela profundidade teorética que caracterizavam as obras esotéricas.

Assim, o Perípato não esteve em condições de exercer influência filosófica de relevo e suas discussões foram bem pouco além dos muros da escola. O alimento espiritual da nova época provinha já de outras Escolas: do movimento cínico, do Jardim de Epicuro, da Estoá de Zenão e do movimento cético de Pirro.

ARISTÓTELES
QUADRO RECAPITULATIVO SOBRE A LÓGICA

Categorias (Aristóteles delas trata nas *Categorias*)
São: substância, qualidade, quantidade, relação, ação, paixão, onde, quando, ter, jazer.
Representam os significados supremos do ser ao qual todo termo de qualquer proposição pode se reduzir; p. ex.: "Sócrates (= substância) corre (= agir)".
Não são nem verdadeiras nem falsas. São indefiníveis porque demasiado universais.

Definições (Aristóteles delas trata nos *Analíticos segundos*)
A definição de um termo se obtém com o gênero próximo e a diferença específica: p. ex.: "O homem é um animal (= gênero próximo) racional (= diferença específica)". As definições são válidas ou não válidas.

Juízos (Aristóteles dele trata no *De interpretatione*)
Os termos se unem em um juízo que é o ato com o qual se afirma ou se nega algo de alguma outra coisa. O juízo é verdadeiro se no discurso se reúne alguma coisa que na realidade está reunida; é falso em caso contrário. Nem todos juízos, porém, são parte da lógica, mas apenas os que pretendem afirmar ou negar alguma coisa (= juízos apofáticos)

Silogismo (Aristóteles dele trata sobretudo nos *Analíticos*)
A união de três juízos forma um silogismo. P. ex.:

"Se todos os homens são mortais
e se Sócrates é um homem
então Sócrates é mortal".

A primeira proposição é a premissa maior, a segunda é a premissa menor, a terceira é a conclusão. "Homem" é o termo médio.

Existem vários tipos de silogismo:

formal	científico	dialético	erístico
(*Analíticos primeiros*)	(*Analíticos segundos*)	(*Tópicos*)	(*Elencos sofistas*)
não se ocupa do conteúdo, mas apenas da forma (= coerência) do silogismo	tem as premissas verdadeiras. Chama-se também demonstração	tem as premissas prováveis. A *retórica* se baseia sobre estes silogismos	tem as premissas falsas, mas que parecem verdadeiras. Estuda-se para poder refutá-lo

Existem vários modos de silogismo que dependem da posição do termo médio.

Indução e intuição
Quem garante a verdade das premissas do silogismo?
A *indução*, que é o procedimento através do qual do particular se chega ao universal,
e a *intuição* que é a captação pura e direta dos princípios primeiros.

Axiomas e princípios
São proposições verdadeiras de verdade intuitiva (p. ex.: se de iguais se tiram iguais, permanecem iguais). Toda ciência tem seus próprios, mas alguns valem para mais ciências e um – ainda que em diferentes versões – para todas. É o *princípio de não-contradição*.

Princípio de não-contradição
Não se pode afirmar ou negar do mesmo sujeito no mesmo tempo e na mesma relação dois predicados contraditórios. O princípio de não-contradição não pode ser demonstrado porque está no fundamento de toda demonstração, mas pode ser provado por via de refutação, mostrando que também quem o nega, para negá-lo, deve dele fazer uso.

Aristóteles

1 A metafísica como conhecimento teórico no mais alto grau

A Metafísica *foi a mais imponente obra de Aristóteles, junto com as obras lógicas e as éticas.*

Aristóteles distinguiu as ciências em três grandes classes:

1) as ciências teoréticas;

2) as ciências práticas;

3) as ciências poiéticas, *ou produtivas.*

As primeiras buscam o saber em si mesmo, ou seja, com o único escopo de conhecer a verdade. As segundas buscam, ao contrário, o saber com o fim de alcançar por meio dele a perfeição moral. As terceiras perseguem o saber com o escopo de produzir determinados objetos.

As ciências que Aristóteles considera de longe mais altas pela dignidade e pelo valor são as teoréticas, que incluem a metafísica, a física e a matemática. E a metafísica, por sua vez, é superior às outras duas ciências teoréticas e, portanto, a todas as ciências, porque apresenta uma visão do real em sentido global.

Leiamos as páginas com as quais se abre a Metafísica.

Todos os homens por natureza tendem ao saber. Sinal disso é o amor pelas sensações: com efeito, eles amam as sensações por si mesmas, ainda que de forma independente de sua utilidade, e, mais do que todas, amam a sensação da vista. Com efeito, não apenas com os fins da ação, mas também sem ter alguma intenção de agir, preferimos o ver, em certo sentido, a todas as outras sensações. E o motivo está no fato de que a vista nos faz conhecer mais do que todas as outras sensações e nos torna manifestas numerosas diferenças entre as coisas.

Os animais são naturalmente providos de sensação; mas, em alguns, da sensação não nasce a memória; em outros, ao contrário, nasce. Por tal motivo estes últimos são mais inteligentes e mais aptos a aprender em relação aos que não têm capacidade de recordar. São inteligentes, mas sem capacidade de aprender, todos os animais que não têm faculdade de ouvir os sons (por exemplo, a abelha e todo outro gênero de animais deste tipo); aprendem, ao invés, todos os que, além da memória, possuem também o sentido da audição.

Portanto, enquanto os outros animais vivem com imagens sensíveis e com lembranças, e pouco participam da experiência, o gênero humano vive, ao invés, também de arte e de raciocínios. Nos homens, a experiência deriva da memória: com efeito, muitas lembranças do mesmo objeto chegam a constituir uma experiência única. A experiência, depois, parece ser um tanto semelhante à ciência e à arte: com efeito, os homens adquirem ciência e arte pela experiência. A experiência, com efeito, [...] produz a arte, enquanto a inexperiência produz o puro acaso. A arte gera-se quando, por muitas observações de experiência, se forma um julgamento geral e único, referível a todos os casos semelhantes.

Por exemplo, julgar que a Callias, sofredor de determinada doença, certo remédio ajudou, e que este ajudou também Sócrates e a muitos outros indivíduos, é próprio da experiência; ao contrário, julgar que a todos estes indivíduos, reduzidos a unidades segundo a espécie, sofredores de certa doença, certo remédio ajudou (por exemplo aos fleumáticos ou aos biliosos ou aos febricitantes), é próprio da arte.

Pois bem, para os fins da atividade prática, a experiência não parece diferir em nada da arte; ao contrário, os empíricos saem-se até melhor do que aqueles que possuem a teoria sem a prática. E a razão está no seguinte: a experiência é conhecimento dos particulares, enquanto a arte é conhecimento dos universais; ora, todas as ações e as produções se referem ao particular: com efeito, o médico não cura o homem a não ser por acidente, mas cura Callias ou Sócrates ou qualquer outro indivíduo que leva um nome como estes, ao qual, justamente, acontece ser homem. Portanto, se alguém possui a teoria sem a experiência e conhece o universal mas não conhece o particular que nele está contido, mais vezes errará a cura, porque aquilo a que se dirige a cura é, justamente, o indivíduo particular.

Todavia, consideramos que o saber e o entender sejam próprios mais da arte do que da experiência, e julgamos aqueles que possuem a arte mais sábios do que aqueles que possuem apenas a experiência, enquanto estamos convictos de que a sabedoria, em cada um dos homens, corresponda ao seu grau de conhecer. E isto, porque os primeiros sabem a

causa, enquanto os outros dela não sabem. Os empíricos sabem o puro dado de fato, mas não o porquê dele; os outros, ao contrário, conhecem o porquê e a causa.

Por isso consideramos que os que têm a direção nas artes particulares são mais dignos de honra e possuem maior conhecimento e são mais sábios do que os trabalhadores braçais, pois conhecem as causas das coisas que são feitas; os trabalhadores braçais, ao contrário, agem, mas sem saber o que fazem, assim como agem alguns seres inanimados, por exemplo, assim como o fogo queima: cada um desses seres inanimados age por certo impulso natural, enquanto os trabalhadores braçais agem por hábito. Por isso consideramos os primeiros como mais sábios, não porque capazes de fazer, mas porque possuem um saber conceitual e porque conhecem as causas.

Em geral, o caráter que distingue quem sabe em relação a quem não sabe é o ser capaz de ensinar; por isso consideramos que a arte é sobretudo ciência e não a experiência; com efeito, aqueles que possuem a arte são capazes de ensinar, enquanto os empíricos não são capazes disso.

Além disso, pensamos que nenhuma das sensações seja sabedoria: com efeito, se também as sensações são, por excelência, os instrumentos de conhecimento dos particulares, elas não nos dizem, porém, o porquê de nada: não dizem, por exemplo, porque o fogo é quente, mas apenas marcam o fato de que ele é quente.

É lógico, portanto, que quem descobriu em primeiro lugar uma arte qualquer, superando os conhecimentos sensíveis comuns, tenha sido objeto de admiração por parte dos homens, justamente enquanto sábio e superior aos outros, e não apenas pela utilidade de alguma de suas descobertas. E é lógico também que, tendo sido descobertas numerosas artes, umas dirigidas às necessidades da vida e as outras ao bem-estar, tenham sido sempre julgados mais sábios os descobridores destas do que os descobridores daquelas, pela razão que seus conhecimentos não eram dirigidos ao útil. Daí que, quando já haviam-se constituído todas as artes deste tipo, passou-se à descoberta das ciências que não são dirigidas nem ao prazer nem às necessidades da vida, e isso ocorreu primeiro nos lugares em que os homens estavam livres de ocupações práticas. Por isso as artes matemáticas se constituíram pela primeira vez no Egito: com efeito, lá concedia-se esta liberdade à casta dos sacerdotes.

Aristóteles, *Metafísica*.



Existência e natureza de Deus

O coração da Metafísica aristotélica é o problema do divino. Aristóteles oferece uma das primeiras demonstrações racionais da existência de Deus, que teve muito sucesso em todos os tempos. Recordemos brevemente os pontos-chave da demonstração da existência de Deus e da sua natureza.

Toda forma de movimento explica-se com um princípio motor, que é justamente sua causa. A forma de movimento mais perfeita é a dos céus, que é um movimento contínuo e eterno. Mas, como todo outro movimento, ele deve ter um princípio que por sua vez não é movido, o qual, para produzir movimento eterno, deve ser eterno, e, para produzir movimento sempre contínuo, deve estar sempre em ato. Portanto, deve haver um motor primeiro eterno, ato puro, sem matéria e sem potencialidade. E, enquanto tal, ele move como objeto de amor, ou seja, como fim supremo. E este é justamente Deus, que é vida pura, vida de inteligência que pensa a si mesma. Deus é suma beleza, sumo bem.

Uma vez que é possível que as coisas estejam deste modo — e se assim não fosse todas as coisas deveriam derivar da noite, da mistura e do não-ser —, estas dificuldades poderão ser resolvidas.

Existe algo que sempre se move com movimento contínuo, e este é o movimento circular (e isso é evidente não só com o raciocínio mas também como dado de fato); de modo que, o primeiro céu deve ser eterno. Portanto, há também algo que move. E, uma vez que isso que é movido e move é um termo intermédio, deve existir, como conseqüência, algo que mova sem ser movido e que seja substância eterna e ato. E deste modo movem o objeto do desejo e da inteligência: movem sem ser movidos. Ora, o objeto primeiro do desejo e o objeto primeiro da inteligência coincidem: com efeito, o objeto do desejo é aquilo que aparece a nós belo e o objeto primeiro da vontade racional é aquilo que é objetivamente belo, e desejamos algo porque o cremos belo, e não, vice-versa, o cremos belo porque o desejamos; com efeito, é o pensamento o princípio da vontade racional. E o intelecto é movido pelo inteligível, e a série positiva dos opostos é por si mesma inteligível; e nesta série a substância tem o primeiro lugar, e, ulteriormente, no âmbito da substân-

cia, tem o primeiro lugar a substância que é simples e está em ato (o uno e o simples não são a mesma coisa: a unidade significa uma medida e, ao contrário, a simplicidade significa o modo de ser da coisa); ora, também o belo e aquilo que é por si desejável estão na mesma série, e o que vem primeiro na série é sempre o ótimo ou aquilo que equivale ao ótimo.

Que, depois, o fim se encontre entre os seres imóveis, demonstra-o a distinção (de seus significados): fim significa: (*a*) alguma coisa em vantagem da qual e (*b*) o próprio escopo de alguma coisa; no segundo destes significados o fim pode encontrar-se entre os seres imóveis, no primeiro significado não.

Portanto, o primeiro motor move como objeto de amor, enquanto todas as outras coisas movem sendo movidas.

Ora, se alguma coisa se move, pode também ser diferente de como é. Portanto, o primeiro movimento de translação, mesmo que esteja em ato, pode todavia ser diverso de como é, ao menos enquanto é movimento; evidentemente diferente segundo o lugar, mesmo se não conforme a substância. Mas, uma vez que existe algo que move sendo, ele mesmo, imóvel e em ato, não pode ser de modo diverso de como é em nenhum sentido. O movimento de translação, com efeito, é a primeira forma de maturação, e a primeira forma de translação é a circular: e tal é o movimento que o primeiro motor produz. Portanto, este é um ser que existe por necessidade; e, enquanto existe por necessidade, existe como bem, e deste modo é Princípio. (Com efeito, o "necessário" tem os seguintes significados: (*a*) aquilo que se faz por constrição contra a inclinação, (*b*) aquilo sem o qual não existe o bem, e, por fim, (*c*) aquilo que pode absolutamente ser diverso de como é).

De tal Princípio, portanto, dependem o céu e a natureza. E seu modo de viver é o mais excelente: é aquele modo de viver que é concedido a nós apenas por breve tempo. E naquele estado Ele é sempre. Para nós isso é impossível, mas para Ele não é impossível, pois o ato do seu viver é prazer. E também para nós, vigília, sensação e conhecimento são agradáveis em sumo grau, exatamente porque são ato, e, em virtude disso, também esperanças e recordações.

Ora, o pensamento que é pensamento por si, tem como objeto aquilo que é por si mais excelente, e o pensamento que é tal em máximo grau tem por objeto aquilo que é excelente em máximo grau. A inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível: com efeito, ela se torna inteligível intuindo e pensando a si, de modo que inteligência e inteligível coincidem. A inteligência é, com efeito, aquilo que é capaz de captar o inteligível e a substância, e está em ato quando os possui. Portanto, mais ainda que tal capacidade, é esta posse aquilo que a inteligência tem de divino; e a atividade contemplativa é aquilo que existe de mais agradável e de mais excelente.

Se, portanto, nesta feliz condição em que nos encontramos às vezes, Deus se encontra perenemente, é maravilhoso; e se Ele se encontra em uma condição superior, é ainda mais maravilhoso. E nesta condição Ele efetivamente se encontra. E Ele é também Vida, porque a atividade da inteligência é vida, e Ele é justamente essa atividade. E a atividade dele, que subsiste por si, é vida ótima e eterna. Dizemos, com efeito, que Deus é vivente, eterno e ótimo; de modo que a Deus pertence uma vida perenemente contínua e eterna: este é, portanto, Deus.

Aristóteles, *Metafísica*.

A alma

A alma *foi certamente uma das mais influentes obras de Aristóteles. Hegel, referindo-se à problemática do espírito objetivo, fazia até este julgamento: "O tratado* A alma *de Aristóteles é ainda sempre o melhor e talvez única obra, de interesse especulativo, sobre tal objeto".*

Desde sempre esta obra suscitou problemas também de caráter interpretativo, em particular no que se refere à questão da imortalidade da alma. Já no âmbito dos Aristotélicos surgiu a interpretação segundo a qual Aristóteles não falaria de imortalidade pessoal, com toda uma série de discussões ligadas, e com as relativas conseqüências. Ainda Martinho Lutero escrevia a este propósito: "Deus nos enviou nele [Aristóteles] *uma praga para nos punir de nossos pecados. Com efeito, aquele desgraçado ensina, no seu melhor escrito,* De anima, *que a alma morre com o corpo, embora muitos com palavras inúteis tenham querido salvá-lo".*

Na realidade a tese de Aristóteles é que não toda alma é imortal: não são imortais a alma vegetativa e a alma sensitiva, que não possuem existência a não ser em conexão com a matéria, enquanto é imortal a alma intelectiva.

Uma vez que as páginas mais famosas são sobretudo as que se referem à alma racional, citaremos todas aquelas páginas célebres.

1. A alma racional e suas funções essenciais

O ato intelectivo é em certo sentido análogo ao ato perceptivo sensível. Como o ato da percepção sensível é assimilação da forma sensível, o ato do conhecimento racional é assimilação das formas inteligíveis.

Além disso, assim como o conhecimento sensível implica passagem da potência *ao* ato, *o mesmo acontece no conhecimento racional.*

A inteligência é por si capacidade *ou* potência *de conhecimento das formas puras inteligíveis; por sua vez, as formas inteligíveis estão contidas em* potência *nas sensíveis e nas percepções sensíveis.*

Como se realiza a passagem dessas potencialidades para a atualidade do verdadeiro e próprio conhecimento intelectivo? Aristóteles procurou resolver o problema distinguindo um intelecto potencial *de um intelecto* atual, *ou intelecto agente, que, como a luz faz ver em ato as coisas visíveis, nos faz captar em ato os inteligíveis.*

Este intelecto atual *Aristóteles nos diz expressamente que está "na alma" (não pode, portanto, identificar-se com um intelecto único divino transcendente). Provém, todavia, no homem (em cada homem) "de fora", no sentido de que não é material, mas espiritual: é o divino em nós. E este justamente (não as outras duas formas de alma) é imortal.*

Em relação à parte da alma com que ela conhece e pensa (seja esta parte separável, seja não separável segundo a grandeza, mas apenas logicamente), devemos procurar qual seja sua característica específica e de que modo o pensamento se produz. Ora, se o pensar é análogo ao perceber, consistirá em um sofrer a ação do inteligível ou em alguma outra coisa semelhante. Esta parte da alma deve, portanto, ser impassível, mas receptiva da forma, e deve estar em potência tal qual é a forma, mas não idêntica a ela; na mesma relação em que a faculdade sensitiva se encontra em relação aos objetos sensíveis, o intelecto se encontra em relação aos inteligíveis.

É necessário, portanto, uma vez que o intelecto pensa todas as coisas, que seja não misturado, como diz Anaxágoras, e isso para que domine, ou seja, para que conheça (a intrusão, com efeito, de algo de estranho o obstaculiza e interfere nele). Por conseguinte, sua natureza não é mais que esta: de estar em potência. Portanto, o assim chamado intelecto, que pertence à alma (chamo de intelecto aquilo com que a alma pensa e aprende), não é em ato nenhum dos entes, antes de pensá-los. Por isso não é razoável admitir que esteja misturado ao corpo, porque assumiria dada qualidade, e seria frio ou quente, e também teria um órgão como a faculdade sensitiva, enquanto não tem nenhum. Portanto, exprimem-se bem aqueles que afirmam que a alma é o lugar das formas, embora isso não seja a alma inteira, mas a intelectiva, e ela não é em ato, mas em potência as formas. Que depois a impassibilidade da faculdade sensitiva e a da faculdade intelectiva não sejam a mesma torna-se evidente, caso consideremos os órgãos sensores e o senso. Com efeito, o senso não está em grau de perceber depois da ação de um sensível demasiado intenso; por exemplo, não pode ouvir o som depois de ter percebido sons demasiado fortes, nem pode ver ou odorar depois de ter percebido cores ou odores demasiado intensos. Ao contrário, o intelecto, quando pensou algo muito inteligível, não é menos, mas, talvez, mais capaz de pensar os inteligíveis inferiores, uma vez que a faculdade sensitiva não é independente do corpo, enquanto o intelecto é separado. Quando depois o intelecto se tornou cada um de seus objetos, no sentido em que se diz "sábio" quem o é em ato (e isso acontece quando pode exercer por si o próprio conhecimento), também então está em certo modo em potência, mas não como antes de ter aprendido ou encontrado; e então pode pensar a si mesmo.

Uma vez que são diversas a grandeza e a essência da grandeza, como a água e a essência da água (e isso vale para muitos outros casos, embora não para todos, uma vez que em alguns elas se identificam), o sujeito julga a essência da carne e a carne ou com algo de diverso ou com algo que se encontra em uma condição diversa. Com efeito, a carne não existe sem a matéria, mas, como o nariz achatado, é determinada forma em determinada matéria. Portanto, com a faculdade sensitiva o sujeito distingue o quente, o frio e as outras qualidades das quais a carne constitui dada proporção; e com outra faculdade — ou separada daquela ou em relação com ela à maneira como a linha interrompida está para si mesma, quando é estendida — distingue a essência da carne. Além disso, no caso dos entes obtidos por abstração, a forma reta é análoga à forma chata (porque é unidade no contínuo), enquanto sua essência, se a essência da reta é diversa da reta, é algo de diferente e poderia ser a díade. O sujeito por isso distingue tal essência

ou com algo de diverso ou com algo que se encontra em uma condição diversa. Em geral, portanto, como os objetos são separados da matéria, assim vem a encontrar-se o intelecto.

Poderíamos levantar uma questão: se o intelecto é simples e impassível, e não tem nada em comum com qualquer coisa, como afirma Anaxágoras, de que podo pensará, se o pensar é uma espécie de sofrer? (De fato, é enquanto dois entes têm algo em comum, que um parece agir e o outro sofrer). Além disso o intelecto é ele mesmo inteligível? De fato ou também os outros seres serão dotados de intelecto, se o intelecto não é inteligível mediante alguma outra coisa e se o inteligível é algo especificamente único; ou o intelecto terá misturado em si algo que o torna inteligível como o são os outros seres. Ora, em relação ao sofrer em virtude de um elemento em comum discutiu-se anteriormente, e isso permite afirmar que o intelecto é de certo modo potencialmente os inteligíveis, mas em ato não é nenhum deles antes de pensá-los. Dizemos "potencialmente" do mesmo modo que uma tabuinha para escrever, sobre a qual não haja atualmente nada de escrito. É precisamente este o caso do intelecto. Além disso, ele próprio é inteligível como o são os objetos inteligíveis. De fato, no caso dos objetos sem matéria, o sujeito pensante e o objeto pensado são a mesma coisa, pois a ciência teórica e seu objeto se identificam (do fato de que não se pense sempre, deveremos procurar a causa). Ao invés, nos objetos que têm matéria cada um dos inteligíveis está potencialmente presente. Por conseguinte, os entes materiais não serão dotados de intelecto (uma vez que o intelecto é a faculdade de conhecer tais entes sem sua matéria), enquanto ele possuirá o inteligível.

Aristóteles, *A alma*.

2. A imortalidade da alma racional

Uma vez que em toda a natureza existe algo que é matéria e que é próprio de cada gênero de coisas (e isto é o que está em potência em todas as coisas) e alguma outra coisa que é causa eficiente, enquanto produz a todas, como o faz, por exemplo, a arte com a matéria, é necessário que também na alma existam tais diferenciações. E há, portanto, um intelecto potencial enquanto se torna todas as coisas e há um intelecto agente, enquanto produz todas, que é como um estado semelhante à luz: com efeito, também a luz em certo sentido torna as cores em potência cores em ato. E este intelecto é separado, impassível e não misturado e intacto por sua essência: com efeito, o agente é sempre superior ao paciente e o princípio é superior à matéria [...]. Separado [da matéria], ele é somente aquilo que justamente é, e apenas este é imortal e eterno [...].

Mas o intelecto parece estar em nós como uma realidade substancial e não se corromper. Com efeito, caso se corrompesse, deveria corromper-se pelo enfraquecimento da velhice. Ora, ocorre ao invés aquilo que sucede aos órgãos sensoriais: se um velho recebesse um olho adequado, veria do mesmo modo que um jovem. Portanto, a velhice não é devida a uma afecção que a alma sofre, mas ao sujeito em que a alma se encontra, como acontece nos estados de embriaguez e nas doenças. A atividade do pensar e do especular se enfraquece quando outra parte dentro do corpo se desgasta, mas ela é por si impassível (*apathes*). O raciocinar, o amar e o odiar não são afecções do intelecto, mas do sujeito que possui o intelecto, justamente enquanto possui o intelecto. Por isso, uma vez que este sujeito tenha perecido, não recorda e não ama: com efeito, recordar e amar não são próprios do intelecto mas do composto que pereceu e o intelecto é certamente algo de mais divino e impassível.

Não há dúvida, portanto, que a alma não é separável do corpo, ou ao menos não o são algumas partes suas, se ela é por sua natureza divisível: com efeito, a *enteléquia* de algumas partes dela são a *enteléquia* das partes correspondentes do corpo. Mas nada impede que ao menos algumas outras partes sejam separáveis, pelo motivo de não serem *enteléquias* de algum corpo.

No que se refere ao intelecto e à faculdade especulativa, nada, em certo sentido, é claro: parece, porém, que se trata de um gênero de alma diverso e que ele apenas possa ser separado do corpo como o eterno do corruptível. Ao contrário, as outras partes da alma é claro [...] que não são separáveis.

Se, portanto, sobrar algo também depois [da corrupção], é problema a ser examinado. Para alguns seres nada o impede: por exemplo, para a alma, não toda a alma, mas apenas a intelectiva; inteira seria impossível.

Aristóteles, *A alma*.

A ética

A Ética a Nicômaco *constitui uma das outras grandes obras filosóficas de Aristóteles que se impôs como ponto de referência impres-*

cindível para qualquer pessoa que trate desta problemática de modo sistemático.

O bem supremo para o homem, afirma Aristóteles, concordando com a convicção de todos os pensadores gregos em geral, é a felicidade. *Esta, porém, não consiste, como comumente se diz, nas riquezas ou nos prazeres ou nas honras, e sim na virtude (no sentido da helênica areté), ou seja, na explicação e atuação das peculiaridades do homem, ou seja, em uma vida segundo a razão e na atividade da alma segundo a razão.*

A este respeito, Aristóteles distingue as "virtudes éticas" e as "virtudes dianéticas", as primeiras referindo-se às partes irracionais da alma, as segundas, ao contrário, à parte racional.

As virtudes éticas *consistem em encontrar e adquirir o meio justo entre os excessos e as faltas aos quais nos levariam os apetites e as paixões nas nossas ações. E este "mediedade" do meio justo, longe de ser uma forma de "mediocridade", representa o ápice, ou seja, a* imposição do valor da razão sobre a irracionalidade. *A coragem, por exemplo, é o meio-termo entre a temeridade e a vileza; a liberalidade é o meio-termo entre a prodigalidade e a avareza, e assim por diante.*

As virtudes dianéticas *consistem na atuação da razão considerada em si mesma. E, uma vez que a razão pode ser aplicada a coisas mutáveis e a coisas imutáveis, será preciso distinguir duas formas diferentes de virtude teorética: a* sabedoria, *que consiste na direção reta da vida do homem por parte da razão e que indica os meios mais idôneos para alcançar os fins verdadeiros e supremos; a* sapiência, *que consiste no desdobramento da razão na captação das verdades supremas.*

A felicidade mais alta se realiza justamente por meio das virtudes dianéticas, e, em particular, mediante a sapiência, na contemplação da verdade.

1. As virtudes éticas

Não é suficiente ter dito seu gênero, que é um hábito; devemos dizer sua espécie, qual hábito seja. É preciso portanto dizer que toda virtude aperfeiçoa o ser em que é virtude e a operação que daí procede. Assim, a virtude do olho torna excelente o olho e sua operação: é, com efeito, pela virtude do olho que vemos bem. Da mesma forma, a virtude do cavalo o torna galhardo e bravo para correr, levar o cavaleiro e resistir aos inimigos. E se é assim em todas as coisas, também a virtude do homem será um hábito graças ao qual o homem torna-se bom, e torna-se valente no fazer sua obra de homem. Como isto poderá ser já o dissemos, mas se tornará ainda mais manifesto se examinarmos qual é a natureza da virtude humana.

Em toda coisa contínua e divisível se verifica o mais, o menos e o igual, tanto considerando-os em relação à coisa, como em relação a nós. O igual está quase no meio, entre o excesso e a falta. Digo meio em relação à coisa aquilo que dista igualmente de um e do outro dos extremos: ele é um e o mesmo para todos. Digo meio em relação a nós aquilo que não é nem superabundante nem deficiente: ele não é um nem o mesmo para todos. Por exemplo, se o dez é demasiado e o dois é pouco, o seis deverá ser assumido como o meio em relação à coisa, uma vez que de tanto supera o dois quanto é superado pelo dez. Este é o meio segundo a proporção aritmética. O meio em relação a nós não deve ser tomado do mesmo modo. Com efeito, se o destruir dez minas é demasiado e duas é pouco, nem por isso o professor de ginástica prescreverá destruir seis minas: pode acontecer, de fato, que também seis minas seja demasiado ou pouco demais para quem deve tomá-las. Seriam poucas para Milão, demasiado para um principiante. A mesma coisa deve ser dita sobre a corrida e sobre a luta. Este é o modo com o qual quem tem ciência evita o demasiado e o pouco; ele procura e escolhe o meio não em relação à coisa, mas em relação a si mesmo. Se, portanto, toda ciência de tal modo cumpre bem sua obra olhando o meio e a ele dirigindo suas obras (de onde se costuma dizer que quando a obra é perfeita não há nada a acrescentar e nada a tirar, persuadidos de que o excesso e a falta arruínam a perfeição; a mediedade, ao contrário, a conserva); e se os bons artífices, como dizemos, olhando para isso realizam sua obra, e se a virtude, não menos que a natureza, é mais exata e melhor que toda arte, também a virtude deverá, portanto, tender ao meio.

Digo a virtude ética, que versa a respeito das paixões e das ações, onde justamente se verificam excesso e falta e meio: assim, por exemplo, no temer, no ousar, no desejar, no inflamar-se, no comover-se, e, geralmente, no gozar e no sentir dor, há um muito e um pouco, e ambos não são bons. Mas, ter essas paixões quando é conveniente, e naquilo que convém, e para quem, e para o fim e no modo conveniente, nisto se assenta a mediedade e a excelência que são próprias da virtude. Da mesma forma, também nas ações se verificam o

excesso, a falta e o meio. A virtude, portanto, versa a respeito das paixões e das ações, nas quais o excesso é um erro e a falta é censurada; o meio, ao contrário, é louvado, e nele está a retidão: duas coisas próprias da virtude. A virtude é, portanto, uma mediedade, uma vez que dirige sua meta ao meio.

Aristóteles, *Ética a Nicômaco*.

2. As virtudes dianéticas

Pois bem, comumente se diz que é próprio do sábio ser capaz de bem deliberar sobre aquilo que é bom e vantajoso para ele, mas não de um ponto de vista parcial, como, por exemplo, para a saúde ou para a força, mas sobre aquilo que é bom e útil para uma vida feliz em sentido global. [...]

Como conclusão, temos que a sabedoria é uma disposição verdadeira, razoável, disposição para a ação que tem por objeto aquilo que é bem e aquilo que é mal para o homem [...].

Uma vez, pois, que as partes racionais da alma são duas, a sabedoria será a virtude de uma das duas, a opinativa: com efeito, tanto a opinião como a sabedoria se referem às coisas que podem ser de outra forma. Além disso, a sabedoria não é apenas uma disposição razoável: prova disso é que de semelhante disposição pode haver esquecimento; da sabedoria, ao contrário, não.

É claro, portanto, que a sapiência é a mais perfeita das ciências. Por conseguinte, é preciso que o sapiente conheça não só aquilo que deriva dos princípios, mas também que capte o verdadeiro no que se refere aos próprios princípios. Pode-se dizer, portanto, que a sapiência seja, ao mesmo tempo, intelecto e ciência, porquanto é ciência, com fundamento, das mais sublimes realidades. É absurdo, com efeito, pensar que a política e a sabedoria sejam a forma mais alta de conhecimento, se é fato que o homem não é a realidade de maior valor no universo.

Aristóteles, *Ética a Nicômaco*.

3. Felicidade e fim supremo do homem

É evidente que, se verificarmos a variação das sortes, freqüentemente deveremos dizer que um mesmo indivíduo é ora feliz, ora infeliz, representando-o como um camaleão e como algo sobre bases instáveis. Então, talvez a verificação da variação das sortes é algo nada sensato: a felicidade e a infelicidade não estão nelas, mas muito mais elas estão a serviço da vida humana daquele modo que dissemos. Para a felicidade, ao contrário, são decisivas as atividades conforme a virtude, e para a infelicidade as atividades contrárias.

Nossa sentença recebe confirmação daquilo que aqui se discute. Com efeito, para nenhuma das obras humanas se encontra tanta estabilidade como para as atividades segundo a virtude: elas parecem ser até mais estáveis que as ciências. E, entre elas, as que são mais honráveis são também mais estáveis, uma vez que nelas sobretudo e ininterruptamente as pessoas felizes transcorrem sua vida. E a razão disso parece ser a de que delas não há esquecimento. Encontrar-se-á, portanto, o que se procura, no homem feliz, e ele será tal por toda a vida. Sempre ele, ou mais que qualquer outro, dirigirá a obra e a mente para aquilo que é conforme à virtude, e suportará muito bem os golpes da sorte, com dignidade em tudo e por tudo, se ele de fato for bom e íntegro, sem qualquer censura.

Se a felicidade é atividade conforme à virtude, é lógico que o seja segundo a mais excelente virtude, que é a da parte melhor da alma. Seja ela o intelecto ou qualquer outra coisa, que por natureza parece ter o comando e a direção e ter noção das coisas belas e divinas, e seja uma coisa divina ou o que de mais divino há em nós, sua atividade, segundo a virtude que lhe é própria, constituirá a felicidade perfeita. Que tal atividade seja a contemplativa já o dissemos; e isso está de acordo tanto com as coisas anteriormente ditas, como com a verdade.

Tal atividade é a mais excelente, pois o intelecto é a mais excelente das coisas que existem em nós, e entre os objetos conhecidos os mais excelentes são aqueles em torno dos quais versa o intelecto. E é também a atividade mais contínua; podemos, com efeito, permanecer na contemplação de modo mais contínuo que em qualquer outra atividade. Consideremos, além disso, que à felicidade deve estar unido o prazer, e convenhamos que entre as atividades conformes à virtude deva ser agradabilíssima a que é conforme à sapiência: a filosofia, na verdade, traz consigo, como parece, prazeres admiráveis pela pureza e estabilidade; e é lógico que este modo de viver, mais que àqueles que ainda buscam, deve ser doce para aqueles que já sabem. Também aquela qualidade que denominamos auto-suficiência se encontra sobretudo na atividade contemplativa. Das coisas necessárias para viver têm necessidade tanto o sapiente, como o justo e os outros; todavia, uma vez que delas estejam providos de modo suficiente, o justo tem necessidade, além disso, de pessoas e de coisas com as quais exercitará a justiça; e, da mesma forma, o temperante, o forte e cada um

dos outros. O sapiente, também estando a sós, está em grau de exercitar sua atividade contemplativa, e tanto mais quanto mais é sapiente. Seria talvez melhor se tivesse colaboradores, mas também a sós é plenamente suficiente para si mesmo. Pareceria também que apenas a contemplação seja amada em si mesma, pois nada provém dela exceto o contemplar, enquanto das atividades práticas extraímos sempre, mais ou menos, alguma vantagem além da própria atividade.

Parece, além disso, que a felicidade consiste na tranqüilidade: com efeito, livramo-nos das obrigações para poder ficar tranqüilos, e fazemos a guerra para depois gozar a paz. A atividade própria das virtudes éticas desenvolve-se nas obrigações do Estado e da guerra; mas as ações que a elas se referem não concordam com a tranqüilidade, sobretudo as da guerra. Depois, ninguém escolhe fazer guerra por fazer guerra, nem se prepara para isso; e pareceria até sanguinário alguém que tornasse inimigos os amigos, para fazer surgir batalhas e morticínios. Também a atividade do homem de Estado é sem tranqüilidade, pois além das obrigações próprias da política, empenha-se em procurar poder e honras ou também, para si e para os cidadãos, a felicidade que é diferente da política e que, evidentemente, também nós buscamos como algo diverso da política.

Se, portanto, entre as ações conformes à virtude, as políticas e as guerreiras excelem em beleza e em grandeza, mas são sem tranqüilidade e são buscadas não em si mesmas mas por alguma outra coisa, e se, ao contrário, a atividade do intelecto, que é a contemplação, se mostra superior por valor e não visa a nenhum fim fora de si própria e tem seu prazer próprio que faz crescer a atividade e é auto-suficiente e sem nenhuma inquietude e, no que depende do homem, contínua, e todas as outras qualidades que se atribuem ao homem feliz parecem estar unidas com tal atividade, então ela seria justamente a perfeita felicidade do homem, caso alcance perfeita duração de vida. Nada de imperfeito pode, com efeito, ser admitido naquilo que pertence à felicidade.

4. O ideal do homem é viver na dimensão do divino

Todavia, uma vida de tal espécie seria superior à natureza humana; pois não mais como homem lhe será possível viver assim, mas apenas enquanto nele existe algo de divino. E o quanto tal coisa excele o composto humano, de tal forma excele também sua atividade sobre as atividades conformes a qualquer outra virtude. Se, portanto, o intelecto é algo de divino em confronto com o homem, também a vida segundo o intelecto será vida divina em confronto com a vida humana. Não convém, portanto, seguir a exortação daqueles que dizem que deve atender a coisas humanas quem tem natureza humana e a coisas mortais quem é mortal. Ao contrário: convém, o quanto possível, tornar-se imortal e fazer de tudo para viver segundo a parte que em nós é a mais excelente: mesmo que pequena por dimensão, ultrapassa enormemente todas as outras por potência e por dignidade. E se ela é de fato a parte soberana e melhor, poder-se-ia também dizer que cada um se identifica com ela. De modo que seria absurdo que alguém escolhesse não a vida que lhe é própria, mas outra qualquer.

Aristóteles, *Ética a Nicômaco*.



A política

A Política *foi uma das obras mais lidas e mais apreciadas em todos os tempos. Ela se afasta notavelmente da* República *de Platão, que tem um caráter idealista extremo e que, em certos aspectos, revela-se utópica, e se avizinha mais ao espírito do* Político *e das* Leis *que, em certa medida, levam em conta as instâncias realistas.*

Em primeiro lugar, devemos salientar a grandiosa representação do homem como "animal político"; o homem não é autárquico e por isso tem necessidade de relação com outros e de entrar em comunidade. Da relação de homem e mulher que leva à família (em cujo núcleo segundo a concepção grega entrava também o escravo) passa-se à comunidade da aldeia, e da comunidade das aldeias se chega à Cidade (ao Estado).

O Estado, que é último cronologicamente, é, ao contrário, primeiro ontologicamente, porque é como o "todo" do qual as aldeias e a família são as partes, e é justamente o "todo" (e apenas o "todo") que dá sentido às partes.

Leiamos esta página, muito bela.

Destas duas comunidades [marido-mulher e senhor-escravo] surge antes de tudo a família, assim como disse justamente Hesíodo, poetando:

em primeiro lugar a casa, a mulher e o boi que ara[1]

porque o boi, junto aos pobres, substitui o servo. A comunidade que se constitui para a vida de todos os dias é por natureza a família, cujos membros Caronda chama de comensais, Epimênides de Creta companheiros de mesa ou companheiros de lar. A primeira comunidade, que deriva da união de mais famílias voltadas à satisfação de uma necessidade não estritamente diária, é a aldeia. Aliás, poder-se-ia dizer que a aldeia é por natureza uma colônia da casa, cujos componentes alguns chamam de irmãos de leite, e filhos e filhos de filhos. Por isso, primeiro as cidades eram dirigidas por reis, como agora o são ainda os povos que provêm de núcleos dirigidos por reis, porque toda casa é o reino do mais velho; e também as colônias de casas, que a estas são afins, têm o mesmo regime. E é isso que diz Homero:

cada um reina sobre os filhos e sobre as mulheres;[2]

e, com efeito, as famílias habitavam separadamente, como era costume dos antigos. E por essa razão, ou seja, porque os próprios povos, alguns ainda hoje, os outros antigamente, tinham um rei e porque os homens moldam não apenas as aparências dos deuses, mas também seu modo de vida, tomando a si mesmos como modelo, diz-se que os deuses têm um rei. A comunidade perfeita de mais aldeias constitui doravante a cidade, que alcançou aquilo que se chama de nível da auto-suficiência e que surge para tornar possível a vida e subsiste para produzir as condições de uma boa existência. Por isso cada cidade é uma instituição natural, caso o sejam também os tipos de comunidade que a precedem, enquanto ela é seu fim e a natureza de uma coisa é seu fim; ou seja, dizemos que a natureza de cada coisa é aquilo que ela é quando foi concluída sua geração, como sucede com o homem, o cavalo, a casa. Ora, o escopo e o fim são aquilo que há de melhor; e a auto-suficiência é um fim e o que há de melhor. Disso, portanto, é claro que a cidade pertence aos produtos naturais, que o homem é um animal que por natureza deve viver em uma cidade e que quem não vive em uma cidade, pela sua própria natureza e não por acaso, ou é um ser inferior ou é mais que um homem: é o caso de quem Homero chama com desprezo:

sem pátria, sem leis, sem lar.[3]

[1]Hesíodo, *Os trabalhos e os dias*, v. 405.
[2]Homero, *Odisséia*, livro IX, v. 114.
[3]Homero, *Ilíada*, livro IX, v. 63.

E quem é tal por natureza é também desejoso de guerra, pois não tem ligações e é como peça de jogo colocada ao acaso. Por isso é claro que o homem é animal mais sociável que qualquer abelha e qualquer outro animal que viva em rebanho. Com efeito, conforme o que sustentamos, a natureza nada faz em vão e o homem é o único animal que tem a fala: a voz é simples sinal de prazer e de dor e por isso a têm também os outros animais, à medida que a natureza deles alcança ter e significar aos outros a sensação do prazer e da dor. Ao passo que a palavra serve para indicar o útil e o danoso e por isso também o justo e o injusto: e isto é próprio do homem em relação aos outros animais, pois ele é o único que tem noção do bem e do mal, do justo e do injusto e das outras virtudes: a comunidade de homens constitui a família e a cidade. E na ordem natural a cidade precede a família e cada um de nós. Com efeito, o todo precede necessariamente a parte, porque tirando o todo não haverá mais nem pé nem mão, a não ser por homonímia, que se tem, por exemplo, quando se fala de mão de pedra; esta, porém, na realidade é mão morta. Mas todas as coisas são definidas pela função que realizam e por sua potência, de modo que não possuindo mais nem uma nem a outra, não poderão mais ser ditas as mesmas de antes, a não ser por homonímia. É claro, portanto, que a cidade é por natureza, e que é anterior ao indivíduo, porque se o indivíduo, tomado em si, não é auto-suficiente, estará em relação ao todo na mesma relação em que estão as outras partes. Por isso, quem não pode entrar para fazer parte de uma comunidade ou quem não necessita de nada, bastando a si mesmo, não é parte de uma cidade, mas ou um bicho ou um deus.

Aristóteles, *Política*, I, 2.

A poética

A Poética, embora tenha chegado incompleta até nós, foi uma das obras de Aristóteles que exerceu maior influência também nos tempos modernos. Na realidade, o Estagirita revaloriza a arte, e em larga medida a resgata da condenação feita por Platão, tanto em nível metafísico, como em nível gnosiológico e moral.

Platão dizia que a arte é uma imitação da realidade que, por sua vez, é imitação do mundo ideal e, portanto, imitação que afas-

ta da realidade suprema em duplo nível. Portanto, também do ponto de vista cognoscitivo, permanece aquém da verdade. E do ponto de vista moral a arte deve ser julgada negativamente, porque se dirige às partes inferiores da alma.

Também para Aristóteles a arte é imitação, mas não em sentido passivo, e sim em sentido criativo, pois representa não coisas acontecidas como faz, por exemplo, a história, mas em certo sentido transfigurando-as poeticamente, ou seja, apresentando-as como "possíveis" em base às leis "da verossimilhança e da necessidade". Os personagens particulares, nesta dimensão, tornam-se quase universais, não em sentido lógico, mas em sentido fantástico-poético, como imagens emblemáticas de caracteres e de comportamentos.

Platão, além disso, tinha ligado a beleza, entendida como idéia inteligível em parte também visível — enquanto sua essência, que é ordem, proporção e harmonia, é captada também sensivelmente —, não com a arte, mas com o amor, que se acende com a beleza e com ela se alimenta. Aristóteles liga ao contrário a beleza também com a arte, e afirma justamente que a obra de arte enquanto tal apresenta seu objeto segundo justa proporção, ordem e harmonia e, portanto, na dimensão da beleza.

Finalmente, salientemos que, em oposição a Platão, o qual afirmava que a arte provocasse no espírito humano sentimentos e emoções que fogem ao controle da razão, Aristóteles afirma que a arte, exatamente mediante as emoções que suscita, provoca uma "catarse" e nos liberta em uma dimensão estética das paixões de fundo.

As passagens que transcrevemos ilustram, na ordem, estes conceitos-chave.

1. A arte poética como representação das coisas segundo verossimilhança e possibilidade e em sentido universal

Do que dissemos torna-se manifesto também o seguinte: que a tarefa do poeta é de dizer não as coisas acontecidas mas as que poderiam acontecer, e as coisas possíveis segundo a verossimilhança e a necessidade. E, com efeito, o historiador e o poeta não diferem pelo fato de dizer um em prosa e o outro em versos (uma vez que a obra de Heródoto, se fosse posta em versos, nem por isso seria menos história, em versos, do que o seja sem versos), mas diferem nisto, que um diz as coisas ocorridas e o outro as que poderiam ocorrer. E, por isso, a poesia é coisa mais nobre e mais filosófica que a história, porque a poesia trata mais do universal, enquanto a história do particular. O universal, depois, é isto: quais espécies de coisas a qual espécie de pessoa ocorra dizer ou fazer conforme a verossimilhança ou necessidade, o que é visado pela poesia, embora usando nomes próprios, enquanto, ao contrário, é particular o que Alcibíades fez ou o que sofreu.

Na comédia isto já se tornou evidente, uma vez que depois de ter composto o relato por meio de fatos verossímeis, colocam nomes ao acaso, e não fazem poesia em torno do particular como os iambógrafos. Na tragédia, ao contrário, eles se atêm a nomes existentes e a causa disso é que é crível aquilo que é possível, e enquanto para as coisas que não aconteceram não confiamos ainda que sejam possíveis, é claro que são possíveis as que aconteceram; e, com efeito, não teriam acontecido se tivessem sido impossíveis. Apesar disso, também em algumas tragédias um ou dois são nomes conhecidos enquanto os outros são inventados, e em outras de conhecidos não há nenhum [...], uma vez que nisto tanto os fatos como os nomes são igualmente inventados e, apesar disso, a tragédia agrada. Portanto, não é verdade que se deve procurar ater-se aos mitos tradicionais, de que as tragédias costumam tratar. E, com efeito, buscar isso seria ridículo, visto que as coisas conhecidas o são somente a poucos, e todavia agradam a todos.

É, portanto, claro, por tudo o que dissemos, que o poeta deve ser feitor sobretudo de relatos e não de metros, enquanto é poeta em relação à imitação e ele imita as ações. Se, portanto, suceder que ele faça poesia sobre coisas acontecidas, nem por isso é menos poeta, uma vez que nada impede que algumas das coisas acontecidas sejam tais quais é verossímil que acontecessem, e nesta medida será o feitor delas.

Aristóteles, *Poética*, 9.

2. Características da tragédia e natureza da beleza

Após ter definido estas coisas, digamos qual deva ser a composição dos fatos, uma vez que esta é a primeira e mais importante parte da tragédia.

Foi por nós convencionado que a tragédia é imitação de uma ação realizada e que constitui um todo que tenha certa grandeza, uma vez que pode haver também um todo que não tem nenhuma grandeza. Mas o todo é aquilo

que tem princípio, meio e fim. Princípio é aquilo que não deve por necessidade existir depois de outro, enquanto depois dele por sua natureza alguma outra coisa existe ou nasce; fim, ao contrário, é aquilo que por sua natureza está depois de outro ou por necessidade ou pelo mais, enquanto depois dele não há nada; meio, por sua vez, é aquilo que é ele mesmo depois de outro e depois dele há outro. E, portanto, os relatos bem compostos não devem nem começar onde bem se entende nem terminar onde bem se entende, mas valer-se das formas agora indicadas.

Ainda, o que é belo, seja um animal seja qualquer outra coisa constituída de partes, deve ter não apenas estas partes ordenadas em seu lugar, mas também uma grandeza que não seja casual; o belo está, com efeito, na grandeza e na disposição ordenada das partes e, por isso, não poderia ser belo nem um animal pequeníssimo (porque a visão se confunde, atuando-se em um tempo quase imperceptível), nem um grandíssimo (porque a visão não se atua de uma vez e para quem olha vêm a faltar da visão a unidade e a totalidade) como se, por exemplo, fosse um animal de dez mil estádios. De modo que, assim como para os corpos inanimados e para os animais deve haver de fato uma grandeza, mas que seja fácil de abarcar-se com o olhar, também para os relatos deve haver uma grandeza, mas que seja fácil de abarcar-se com a memória.

Mas a questão do limite do comprimento, quando este for referido aos espetáculos dramáticos e à sensibilidade dos expectadores, não pertence à arte; se, com efeito, fosse preciso representar cem tragédias, deveríamos recorrer à clepsidra, como justamente dizem que por vezes em alguma ocasião se tenha feito. Quanto ao limite, ao contrário, segundo a própria natureza da coisa, o relato, em relação à grandeza, é tanto mais belo quanto mais é longo, com a condição, porém, que apareça claro no conjunto. Contudo, para definir a coisa em geral, a grandeza em que, desenvolvendo-se em sucessão os eventos conforme a verossimilhança ou necessidade, aconteça de passar da infelicidade para a felicidade ou da felicidade para a infelicidade, está o limite justo da grandeza.

Aristóteles, *Poética*, 7.

Uma vez que o bem e o belo são diversos (o primeiro, com efeito, encontra-se sempre nas ações, enquanto o segundo está também nos entes imóveis), erram os que afirmam que as ciências matemáticas nada dizem a respeito do belo e do bem. Com efeito, as matemáticas falam do bem e do belo e os fazem conhecer em sumo grau: com efeito, se é fato que não os mencionam explicitamente, elas todavia fazem conhecer seus efeitos e razões e, portanto, não se pode dizer que não falem deles. As formas supremas do belo são: a ordem, a simetria e a definição, e as matemáticas as fazem conhecer mais que todas as outras ciências. E uma vez que estas formas — ou seja, a ordem e a definição — são manifestamente causa de muitas coisas, é evidente que as matemáticas falam de algum modo também deste tipo de causa que, justamente enquanto belo, é causa.

Aristóteles, *Metafísica*, XII, 3.

3. A "catarse" estética produzida pela tragédia e pela música

Da arte imitativa em hexâmetros e da comédia falaremos mais tarde. Falemos, ao invés, da tragédia, recolhendo de tudo o que dissemos a definição da essência que daí resulta. A tragédia é, portanto, imitação de uma ação nobre e completa, cheia de grandeza, em uma linguagem ilustrada de modo especificamente diverso para cada uma das partes, de pessoas que agem e não por meio de narração, a qual, pela piedade e pelo terror, acaba por efetuar a purificação de tais paixões.

Aristóteles, *Poética*, 6.

AS ESCOLAS FILOSÓFICAS DA ERA HELENÍSTICA

- **Cinismo**
- **Epicurismo**
- **Estoicismo**
- **Ceticismo**
- **Ecletismo**
- **O grande florescimento das ciências particulares**

"É vão o discurso do filósofo que não cure algum mal do espírito humano."

Epicuro

Capítulo oitavo
A passagem da era clássica para a era helenística 249

Capítulo nono
O florescimento do Cinismo em era helenística 253

Capítulo décimo
Epicuro e a fundação do "Jardim" 259

Capítulo décimo primeiro
O Estoicismo 279

Capítulo décimo segundo
O Ceticismo e o Ecletismo 301

Capítulo décimo terceiro
Os desenvolvimentos e as conquistas da ciência na era helenística 311

A passagem da era clássica para a era helenística

• A grande expedição de Alexandre Magno (334-323 a.C.) para o Oriente e as sucessivas conquistas territoriais, com a formação de um império vastíssimo e a teorização de uma monarquia universal divina, tiveram como efeito imediato o de colocar em gravíssima crise a *Pólis* (a Cidade-Estado). Não se tratou apenas de revolução política, mas também e sobretudo de revolução espiritual e cultural, a partir do momento que na dimensão política (isto é, na vida dentro da *Pólis*) se reconheciam todos os grandes filósofos gregos, os quais justamente sobre este fundamento construíram seus sistemas morais e sua antropologia.

O desmoronamento da Pólis → § 1

• O ideal da *Pólis*, portanto, é substituído pelo ideal "cosmopolita" (o mundo inteiro é uma *Pólis*), e o homem-citadino é substituído pelo homem-indivíduo; a contraposição grego-bárbaro em larga medida é superada pela concepção do homem em uma dimensão de igualitarismo universal.

O ideal cosmopolita → § 2-4

• Compreendemos então por que todas as filosofias até então elaboradas — com exceção da socrática — arriscaram tornar-se desatualizadas e superadas pelos tempos. Surgiu assim fortemente a exigência de novas filosofias mais eficazes do ponto de vista prático, que ajudassem a enfrentar os novos acontecimentos e a inversão dos antigos valores aos quais estavam estreitamente ligadas. De tal modo, a cultura helênica, difundindo-se em vários lugares, tornou-se cultura helenística, e o centro da cultura passou de Atenas para Alexandria. Como expressões das novas exigências impuseram-se de modo particular a filosofia cínica, a epicurista, a estóica e a cética, enquanto o Platonismo e o Aristotelismo caíram em grande medida no esquecimento.

Da cultura helênica à cultura helenística → § 5

1 As conseqüências espirituais da revolução operada por Alexandre Magno

São poucos os eventos históricos que, por sua relevância e suas conseqüências, assinalam de modo emblemático o fim de uma época e o início de outra. A grande expedição de Alexandre Magno (334-323 a.C.) é um desses eventos, aliás, um dos mais significativos, não só pelas conseqüências políticas que provocou, mas por toda uma série de mudanças concomitantes de antigas convicções, que determinaram reviravolta radical no espírito do mundo grego, o qual marcou o fim da época clássica e o início de nova era.

A conseqüência política mais importante produzida pela revolução de Alexandre foi o desmoronamento da importância sociopolítica da *Pólis*. Já Filipe da Macedônia, pai de Alexandre, ao realizar seu projeto de predomínio macedônio sobre a Grécia, embora respeitando formalmente as Cidades, começou a minar sua liberdade.



Alexandre Magno (356-323 a.C.)
foi o criador do Helenismo.
A estátua é conservada em Paris, no Louvre.

Mas Alexandre, com seu projeto de uma monarquia divina universal, que deveria reunir não só as diversas Cidades, mas também países e raças diversos, vibrou um golpe mortal na antiga concepção da Cidade-Estado. Alexandre não conseguiu realizar esse projeto por causa de sua morte precoce, ocorrida em 323 a.C., e talvez também porque os tempos ainda não estavam maduros para tal projeto. Todavia, depois de 323 a.C., formaram-se os novos reinos no Egito, Síria, Macedônia e Pérgamo. Os novos monarcas concentraram o poder em suas mãos e as Cidades-Estado, perdendo pouco a pouco sua liberdade e sua autonomia, deixaram de fazer história como no passado.

Encontravam-se assim destruídos aqueles valores fundamentais da vida espiritual da Grécia clássica, que constituíam o ponto de referência do agir moral e que Platão, na sua *República,* e Aristóteles, na sua *Política,* não só teorizaram, mas também sublimaram e hipostasiaram, fazendo da *Pólis* não apenas uma forma histórica, mas inclusive a forma ideal do Estado perfeito. Como conseqüência, aos olhos de quem visse a revolução de Alexandre, essas obras perdiam seu significado e vitalidade, aparecendo imprevistamente em dissonância com os tempos e colocando-se em perspectiva superada.

2 Difusão do ideal cosmopolita

Ao declínio da *Pólis* não corresponde o nascimento de organismos políticos dotados de nova força moral e capazes de acender novos ideais. As monarquias helenísticas, nascidas da dissolução do império de Alexandre, ao qual nos referimos, foram organismos instáveis. Entretanto, não o foram de tal forma a provocar reação dos cidadãos nem de constituir ponto de referência para a vida moral. De "cidadão", no sentido clássico do termo, o homem grego torna-se "súdito". A vida nos novos Estados se desenvolve independentemente do seu querer. As novas "habilidades" que contam não são mais as antigas "virtudes civis", mas são determinados conhecimentos técnicos que não podem ser do domínio de todos, porque requerem estudos e disposições especiais. Em todo caso, elas perdem o antigo conteúdo ético para adquirir conteúdo propriamente profissional. O administrador da coisa pública torna-se funcionário, soldado ou mercenário. E, ao lado deles, nasce o homem que, não sendo mais nem o antigo cidadão nem o novo técnico, assume diante do Estado uma atitude de desinteresse neutro, quando não de aversão. As novas filosofias teorizam essa nova realidade, colocando o Estado e a política entre as coisas neutras, ou seja, moralmente indiferentes ou francamente entre as coisas a evitar.

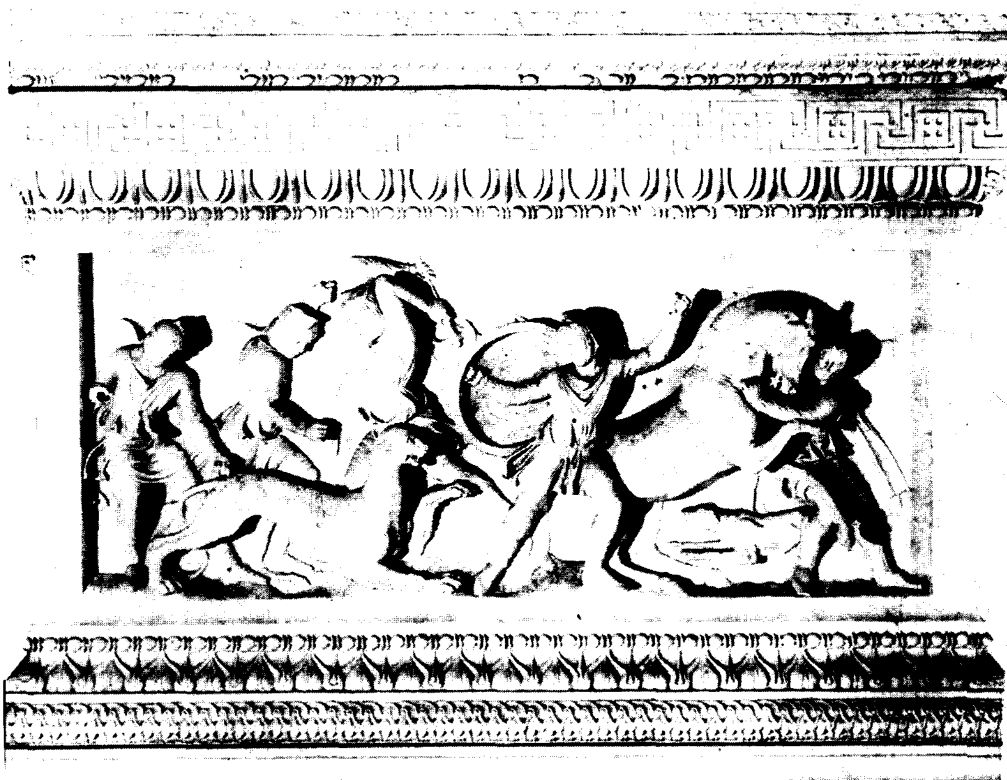
Em 146 a.C., a Grécia perde totalmente a liberdade, tornando-se província romana. O que Alexandre sonhou, os romanos o realizaram de outra forma. E assim o pensamento grego, não vendo uma alternativa positiva à *Pólis,* refugiou-se no ideal do "cosmopolitismo", considerando o mundo inteiro uma cidade, a ponto de incluir nessa cosmópolis não só os homens mas também os deuses. Desse modo, dissolve-se a antiga equação entre homem e cidadão e o

homem é obrigado a buscar sua nova identidade.

3 A descoberta do indivíduo

Esta nova identidade é a do "indivíduo". Na era helenística o homem começa a descobrir-se nessa nova dimensão: "A educação cívica do mundo clássico formava cidadãos; a cultura da época de Alexandre forjou, depois, indivíduos. Nas grandes monarquias helenísticas, os liames e as relações entre o homem e o Estado tornam-se cada vez menos estreitos e imperiosos; as novas formas políticas, nas quais o poder é mantido por um só ou por poucos, permitem sempre mais a cada um forjar a seu modo a própria vida e a própria fisionomia moral; e, mesmo nas cidades onde perduram as antigas ordenações, como em Atenas (ao menos formalmente), a antiga vida cívica, agora degradada, parece apenas sobreviver a si mesma, lânguida, intimidada, entre veleidades de reações reprimidas e sem profundo consentimento dos espíritos. O indivíduo está doravante livre diante de si mesmo" (E. Bignone). E, como é óbvio, na descoberta do indivíduo cai-se, às vezes, nos excessos do individualismo e do egoísmo. Mas a revolução tinha tal importância que não era fácil mover-se com equilíbrio na nova direção.

Como conseqüência da separação entre o homem e o cidadão, nasce a separação entre "ética" e "política". A ética clássica, até Aristóteles, baseava-se no pressuposto da identidade entre homem e cidadão; por isso, baseava-se na política e até subordinava-se a ela. Pela primeira vez na história da filosofia moral, na época helenística, graças à descoberta do indivíduo, a ética se estrutura de maneira autônoma, baseando-se no homem como tal, na sua singularidade. As tentações e as concessões egoístas que assinalamos são precisamente a exasperação dessa descoberta.



O sarcófago de Alexandre (Museu Arqueológico de Istambul).

4 O desmoronamento dos preconceitos racistas entre Gregos e Bárbaros

Os Gregos consideravam os Bárbaros "por natureza" incapazes de cultura e de atividade livre e, em conseqüência, "escravos por natureza". Até Aristóteles, como vimos, teorizou na *Política* essa convicção. Alexandre, ao contrário, tentou, não sem sucesso, a empresa gigantesca da assimilação dos Bárbaros vencidos e de sua equiparação aos Gregos. Instruiu milhares de jovens Bárbaros com base nos cânones da cultura grega e fê-los prepararem-se na arte da guerra com técnica grega (331 a.C.). Ordenou, ademais, que soldados e oficiais macedônios desposassem mulheres persas (324 a.C.).

Também o preconceito da escravidão viu-se contestado por filósofos, pelo menos em teoria. Epicuro não só tratará familiarmente os escravos como também os desejará participantes do seu ensinamento. Os Estóicos ensinarão que a verdadeira escravidão é a da ignorância e que à liberdade do saber podem aceder, quer o escravo, quer o seu senhor, e a história do Estoicismo terminará de modo emblemático com as duas grandes figuras de Epicteto e de Marco Aurélio, um escravo liberto e outro imperador.

5 Da cultura "helênica" à cultura "helenística"

A cultura "helênica", com sua difusão entre os vários povos e raças, torna-se "helenística". Essa difusão comportou, fatalmente, perda de profundidade e pureza. Entrando em contato com tradições e crenças diversas, a cultura helênica devia fatalmente assimilar alguns de seus elementos. Fez-se sentir a influência do Oriente. E os novos centros de cultura, tais como Pérgamo, Rodes e sobretudo Alexandria, com a fundação da Biblioteca e do Museu, graças aos Ptolomeus, acabaram por ofuscar a própria Atenas. Se Atenas conseguiu permanecer a capital do pensamento filosófico, Alexandria tornou-se inicialmente o centro no qual floresceram as ciências particulares e, quase no fim da época helenística, e principalmente na época imperial, também o centro da filosofia.

Também de Roma, vencedora militar e politicamente, mas que a Hélade culturalmente conquistou para si, vieram estímulos novos, adequados ao realismo latino, que contribuíram de modo relevante para criar e difundir o fenômeno do ecletismo, do qual falaremos adiante. Os mais ecléticos dos filósofos foram os que tiveram contato mais intenso com os romanos, e o mais eclético de todos foi Cícero.

Compreende-se assim que o pensamento helenístico tenha se concentrado sobretudo nos problemas morais, que se impõem a todos os homens. E ao propor os grandes problemas da vida e algumas soluções para os mesmos, os filósofos dessa época criaram algo de verdadeiramente grandioso e excepcional. O cinismo, o epicurismo, o estoicismo e o ceticismo propuseram, modelos de vida nos quais os homens continuaram a se inspirar ainda durante outro meio milênio e que, ademais, tornaram-se paradigmas espirituais.

● **Sábio.** No período helenístico a figura do sábio constitui uma das fortes idéias sintéticas que dão tom a determinada temperatura cultural. Com efeito, sobretudo para os Estóicos, o sábio representa a encarnação da arte perfeita de viver — isto é, da filosofia —, em formas idealizadas e quase míticas.
Embora cada Escola helenística carregasse o termo com conotações próprias, o denominador comum para todas foi o da superioridade do sábio em relação às coisas e aos acontecimentos, que, graças à sua virtude, ele pode perfeitamente dominar.

O florescimento do Cinismo em era helenística

I. Diógenes de Sinope

• Embora fundado por Antístenes depois da morte de Sócrates, o Cinismo encontrou uma espécie de refundação com Diógenes de Sinope, que o levou a grande sucesso. Diógenes imprimiu ao movimento uma clara orientação anticulturalista, no sentido de que declarou completamente inútil a pesquisa filosófica abstrata e teórica para fins de alcançar a felicidade. Eram necessários, sobretudo, o exemplo e a ação. Por isso, o ensinamento de Diógenes se concentrou sobre uma vida vivida fora de qualquer convenção e reduzindo as necessidades ao essencial.

O Cinismo como movimento anticulturalista → § 1-3

• O ideal foi o da autarquia, do bastar a si mesmo, e do tornar-se independentes dos outros. Ou seja, a vida cínica se concretizava em conduta inteiramente livre, em que sem remoras, mas freqüentemente também sem regras, se exercia o direito de palavra (*parrhesía*) e de ação (*anáideia*), muitas vezes com função provocatória. Para alcançar tal objetivo era preciso ter total desprezo pelo prazer e libertar-se dele, e até atuar uma revalorização radical do exercício e da fadiga, capazes de temperar o espírito e torná-lo independente das necessidades supérfluas.

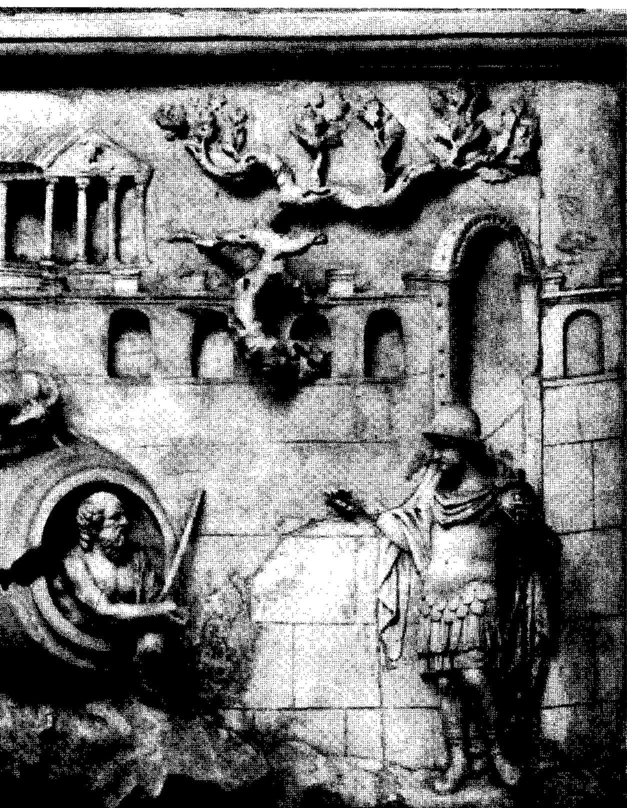
O ideal da autarquia → § 4-5

1 A radicalização do Cinismo

O fundador do Cinismo do ponto de vista da doutrina (ou, pelo menos, de suas teses capitais) foi Antístenes, como já sabemos. Mas coube a Diógenes de Sinope a ventura de tornar-se o principal expoente e quase o símbolo desse movimento. Diógenes foi contemporâneo (mais velho) de Alexandre. Um testemunho antigo registra ademais que ele "morreu em Corinto no mesmo dia em que Alexandre morreu na Babilônia".

Diógenes não só levou às últimas conseqüências as instâncias levantadas por Antístenes, mas também soube torná-las substância de vida com rigor e coerência tão radicais que, por séculos inteiros, foram considerados verdadeiramente extraordinários. Diógenes rompeu a imagem clássica do homem grego. E a nova que propôs logo foi considerada um paradigma: com efeito, a primeira parte da época helenística e depois ainda a época imperial reconheceram nela a expressão de uma parte essencial de suas próprias exigências de fundo.

O programa do nosso filósofo se expressa inteiramente na célebre frase "procuro o homem", que, como se relata, ele pronunciava caminhando com a lanterna acesa em pleno dia, nos lugares mais apinhados. Com evidente e provocante ironia, queria significar exatamente o seguinte: busco o homem que vive segundo sua mais autêntica essência; busco o homem que, para além de toda exterioridade, de todas



Este baixo-relevo retrata Diógenes, o Cínico, que escolhera como casa um barril. O cão em cima do barril é o símbolo do Cinismo. O personagem à direita é Alexandre Magno. Conta-se que certo dia, enquanto Diógenes tomava sol, aproximou-se Alexandre (que era seu grande admirador) e lhe perguntou: "Pede-me o que quiseres, e eu te darei". Diógenes lhe respondeu: "Não me faças sombra; devolve meu sol". A resposta é emblemática, resumindo o sentimento de uma época. O baixo-relevo se encontra em Roma, na Villa Albani.

as convenções da sociedade e do próprio capricho da sorte e da fortuna, sabe reencontrar sua genuína natureza, sabe viver conforme essa natureza e, assim, sabe ser feliz.

É nesse contexto que se incluem suas afirmações sobre a inutilidade das matemáticas, da física, da astronomia, da música e o absurdo das construções metafísicas, substituindo a mediação conceitual pelo comportamento, o exemplo e a ação. Com Diógenes, de fato, o Cinismo torna-se a mais "anticultural" das filosofias que a Grécia e o Ocidente conheceram.

2 O modo de viver do Cínico

E ainda nesse contexto estão incluídas suas conclusões extremistas, que o levavam a proclamar como necessidades verdadeiramente essenciais do homem as necessidades elementares de sua animalidade. Teofrasto narra que Diógenes "viu, uma vez, um rato correr daqui para lá, sem objetivo (não buscava lugar para dormir, nem tinha medo das trevas, nem desejava algo daquilo que comumente se considera desejável) e assim cogitou um remédio para suas dificuldades". Logo, é um animal que dita ao Cínico o modo de viver: um viver sem meta (sem as metas que a sociedade propõe como necessárias), sem necessidade de casa nem de moradia fixa e sem o conforto das comodidades oferecidas pelo progresso.

E eis como Diógenes, segundo testemunhos antigos, pôs em prática essas teorias: "Diógenes foi o primeiro a dobrar o manto por necessidade também de dormir dentro dele, e levava um bornal no qual recolhia comidas; servia-se indiferentemente de qualquer lugar para todos os usos, para fazer refeições, para dormir ou para conversar. E costumava dizer que também os atenienses haviam providenciado para ele um lugar onde pudesse morar: indicava o pórtico de Zeus e a sala das procissões (...). Uma vez, ordenou a alguém que lhe providenciasse uma casinha; e como este demorava, Diógenes escolheu como habitação um barril que estava na rua, como ele próprio o atesta..." Também a representação de Diógenes no barril tornou-se um símbolo do pouco que é suficiente para viver. Texto 1

3 Liberdade de palavra e de vida, exercício e fadiga

Esse modo de viver, para Diógenes, coincide com a "liberdade": quanto mais se eliminam as necessidades supérfluas, mais se é livre. Mas os Cínicos insistiram sobre a liberdade, em todos os sentidos, até os extremos do paroxismo. Na "liberdade de palavra" (*parrhesía*), tocaram os limites da desfaçatez e da arrogância, até mesmo em relação aos poderosos. Lançaram-se à "liberdade de ação" (*anáideia*) até a licencio-

sidade. Com efeito, embora com essa *anáideia* Diógenes fundamentalmente tenha pretendido demonstrar a "não naturalidade" dos costumes gregos, nem sempre ele manteve a medida, caindo em excessos que bem explicam a carga de significado negativo com que o termo "cínico" passou à história e que ainda hoje mantém.

Diógenes resumia o método que pode conduzir à liberdade e à virtude nos dois conceitos essenciais de "exercício" e "fadiga", que consistiam numa prática de vida capaz de temperar o físico e o espírito nas fadigas impostas pela natureza e, ao mesmo tempo, capaz de habituar o homem ao domínio dos prazeres e até a desprezá-los. Texto 2

4 Desprezo do prazer e autarquia

Esse "desprezo do prazer", já pregado por Antístenes, é fundamental na vida do Cínico, já que o prazer não só debilita o físico e o espírito, mas põe em perigo a liberdade, tornando o homem escravo, de vários modos, das coisas e dos homens aos quais os prazeres estão ligados. Até o matrimônio era contestado pelos Cínicos, que o substituíam pela "convivência concorde entre homem e mulher". E, naturalmente, a Cidade era contestada: o Cínico proclamava-se "cidadão do mundo".

A "autarquia", ou seja, o bastar-se a si mesmo, a apatia e a indiferença diante de tudo eram os pontos de chegada da vida cínica. O episódio seguinte, tornado famoso e, além disso, marco simbólico, define o espírito do Cinismo talvez melhor do que qualquer outro. Certa vez, quando Diógenes tomava sol, aproximou-se o grande Alexandre, o homem mais poderoso da terra, que lhe disse: "Pede-me o que quiseres"; ao que Diógenes respondeu: "Devolve-te do meu sol". Diógenes não sabia o que fazer com o enorme poder de Alexandre; bastava-lhe, para estar contente, o sol, que é a coisa mais natural, à disposição de todos, ou melhor, bastava-lhe a profunda convicção da inutilidade de tal poder, já que a felicidade vem de dentro e não de fora do homem. Texto 3

5 O "Cínico" e o "cão"

Talvez Diógenes tenha sido o primeiro a adotar o termo "cão" para se autodefinir, vangloriando-se desse epíteto, que os outros lhe atribuíam por desprezo, e explicando que se chamava "cão" pelo seguinte motivo: "Faço festa aos que me dão alguma coisa, lato contra os que nada me dão e mordo os celerados."

Diógenes foi porta-voz de muitas instâncias da era helenística, mesmo que de modo unilateral. Os próprios contemporâneos já o entendiam assim, erguendo-lhe uma coluna encimada por um cão de mármore de Paros, com a inscrição: "Até o bronze cede ao tempo e envelhece, mas tua glória, Diógenes, permanecerá intacta eternamente porque só tu ensinaste aos mortais a doutrina de que a vida basta-se a si mesma, e mostraste o caminho mais fácil para viver." Texto 4



Figura de Diógenes de um esboço para "A Escola de Atenas", de Raffaello.

II. Crates e outros cínicos da época helenística

Expoentes do Cinismo → § 1

• Depois de Diógenes, o Cinismo manteve a linha anticulturalista e anti-social que o mestre lhe havia imposto. Crates, em particular, procurou realizar uma vida matrimonial de tipo cínico, fora de qualquer convenção.

O Cinismo encontrou sua expressão literária na diatribe, a qual pode ser considerada uma evolução em sentido popular do diálogo socrático.

1 Outras figuras significativas do Cinismo helenístico

Crates foi discípulo de Diógenes e uma das figuras mais significativas da história do Cinismo. Viveu provavelmente por volta do início do séc. III a.C. Difundiu o conceito de que as riquezas e a fama, longe de serem bens e valores, para o sábio são males. E ainda afirmou que seus contrários, "pobreza" e "obscuridade", são bens.

O cínico deve ser *apólide,* porque a *Pólis* é expugnável e não o refúgio do sábio. A Alexandre, que lhe perguntava se queria que a sua cidade natal fosse reconstruída, Crates respondeu: "E para que serviria? Talvez outro Alexandre a destruirá." E, numa obra, escreveu: "Minha pátria não tem só uma torre nem um só teto; mas onde é possível viver bem, em qualquer ponto de todo o universo, lá está minha cidade, lá está minha casa."

Crates casou-se, mas com uma mulher (chamada Hiparquia) que abraçara o Cinismo, e com ela viveu a "vida cínica". A completa ruptura com a sociedade demonstra-se também no relato segundo o qual teria "casado a filha experimentalmente, por trinta dias".

No séc. III a.C. tivemos notícia de certo número de Cínicos, como Bíon de Boristene, Menipo de Gadara, Teles e Menedemo. A Bíon parece que se deva atribuir a codificação da "diatribe", forma literária que terá larga repercussão. A diatribe é um breve diálogo de caráter popular com conteúdo ético, escrita freqüentemente com linguagem mordaz. Trata-se, substancialmente, do diálogo socrático cinicizado. As composições de Menipo tornaram-se modelos literários. Luciano inspirar-se-á nelas; a própria sátira latina de Lucílio e Horácio inspirar-se-á na característica de fundo dos escritos dos Cínicos, os quais, precisamente, "ridendo castigant mores" ("rindo, criticam os costumes").

DIÓGENES

1 Os comportamentos de Diógenes e seu significado emblemático

Os modos com que Diógenes se vestiu e se comportou na era helenística e imperial tornaram-se verdadeiramente emblemáticos.

Todavia, o que ainda hoje permanece significativo é seu vaguear de dia com a lanterna acesa, pronunciando a frase: "Procuro o homem". Com evidente e provocativa ironia, ele queria comunicar esta mensagem: procuro o homem que vive a vida na sua mais autêntica essência, ou seja, o homem que, para além de todas as exterioridades e convenções sociais, e para além do próprio capricho do destino e da sorte, sabe viver segundo a natureza, que exige pouquíssimo, e sabe ser feliz.

Chegando em Atenas [Diógenes] deparou com Antístenes. Uma vez que este, não querendo acolher ninguém como aluno, o rejeitava, ele, perseverando assiduamente, conseguiu vencer. E uma vez que Antístenes estendeu o bastão contra ele, Diógenes ofereceu-lhe a cabeça, acrescentando: "Pode golpear, pois não encontrarás um bastão tão duro que possa me fazer desistir de obter que me digas algo, como a mim parece que devas". A partir daí tornou-se seu ouvinte e, desterrado como era, passou a ter um teor de vida modesto.

Teofrasto, em seu *Megárico*, conta que certa vez Diógenes viu um rato correr de cá e de lá, sem meta (não procurava um lugar para dormir nem tinha medo das trevas nem desejava qualquer coisa considerada desejável) e, assim, descobriu o remédio para suas dificuldades. Segundo alguns, foi o primeiro a dobrar o manto pela necessidade também de dormir dentro dele, e carregava um bornal para a comida; servia-se indiferentemente de todo lugar para qualquer uso, para comer ou para dormir ou para conversar. E costumava dizer que também os atenienses lhe haviam providenciado onde pudesse morar: indicava o pórtico de Zeus e a Sala das procissões. [...]

Certa vez tinha pedido a alguém que lhe providenciasse uma casinha; como o outro demorava, ele escolheu como habitação um tonel que estava [na localidade do] Metroo, conforme ele próprio atesta nas *Epístolas*. No verão rolava sobre a areia ardente, no inverno abraçava as estátuas cobertas de neve, querendo de todo modo fortalecer-se para as dificuldades. [...]

Durante o dia vagueava com a lanterna acesa, dizendo: "Procuro o homem".

Diógenes Laércio, *Vidas dos filósofos*.

2 Exaltação do exercício e da fadiga

A vida do Cínico, para Diógenes, se baseava sobre o exercício e sobre a fadiga, considerados como instrumentos necessários para viver felizes, para saber dominar todos os prazeres e para alcançar a plena liberdade.

Um tipo de vida como este levava o homem, por fora de todo vínculo social, a considerar-se cidadão do mundo inteiro, em uma dimensão cosmopolita.

Dizia que o exercício é duplo: espiritual e físico. Na prática constante do exercício físico formam-se pensamentos que tornam mais rápida a atuação da virtude. O exercício físico se integra e se realiza com o exercício espiritual. A boa condição física e a força são os elementos fundamentais para a saúde da alma e do corpo. Suportava provas para demonstrar que o exercício físico contribui para a conquista da virtude. Observava que tanto os humildes artesãos como os grandes artistas tinham adquirido notável habilidade pelo constante exercício da sua arte, e que os auletes[1] e os atletas deviam sua superioridade a um assíduo e trabalhoso empenho. E se estes tivessem transferido seu empenho também para a alma, teriam conseguido resultados úteis e concretos.

Sustentava por isso que nada se pode obter na vida sem exercício; aliás, o exercício é

[1] Tocadores de *aulós*, instrumento característico de lingüeta com dois canudos.

o artífice de qualquer sucesso. Eliminados, portanto, os esforços inúteis, o homem que escolhe as fadigas requeridas pela natureza vive feliz; a ininteligência dos esforços necessários é a causa da infelicidade humana. O próprio desprezo pelo prazer para quem esteja a isso habituado é algo dulcíssimo. E assim como os que estão habituados a viver nos prazeres passam de má vontade para um teor de vida contrário, também aqueles que se exercitam de modo contrário, com maior desenvoltura desprezam os mesmos prazeres. Estes eram seus preceitos e a eles conformou sua vida. Falsificou realmente a moeda corrente, porque dava menor valor às prescrições das leis do que às da natureza. Modelo de sua vida, dizia, foi Héracles, que nada antepôs à liberdade.

Interrogado sobre sua pátria, respondeu: "Cidadão do mundo".

Diógenes Laércio, *Vidas dos filósofos.*

3 Diógenes em confronto com Alexandre Magno

Muito significativas são as relações de Diógenes (ou que, em todo caso, a antiguidade lhe atribuiu) com Alexandre Magno. Especialmente interessantes são os confrontos entre este, protagonista histórico da era helenística, e Diógenes que por muitos aspectos é sua antítese: trata-se de confrontos entre duas figuras, entre duas mensagens, que, justamente por ser antitéticas, são expressão de dois pólos espirituais da época.

Citamos duas belas passagens, uma de Diógenes Laércio e uma de Plutarco, que estão entre as mais significativas.

Certo dia Diógenes estava tomando sol no Craneu, quando Alexandre chegou inesperadamente e lhe disse: "Pede-me o que quiseres". Diógenes lhe respondeu: "Não me faças sombra. Devolve meu sol".

Diógenes Laércio, *Vidas dos filósofos.*

É característica típica da alma do filósofo amar a sabedoria e os homens sábios: justamente esta foi uma característica de Alexandre, mais que de qualquer outro rei. Quais tenham sido suas relações com Aristóteles já foi dito. Além disso, numerosos autores atestam o que segue: honrou mais do que todos os seus amigos o músico Anaxarco; na primeira vez que se encontrou com Pirro de Élida, deu-lhe dez mil moedas de ouro; a Xenócrates, parente de Platão, mandou cinqüenta talentos; escolheu Onesícrito, discípulo de Diógenes, como comandante de sua armada.

Quando discutiu com Diógenes nas proximidades de Corinto, espantou-se e ficou tão maravilhado pela vida e pela posição assumida por este homem, a ponto de, freqüentemente, lembrando-se dele, dizer: "Se não fosse Alexandre, eu queria ser Diógenes". O que significa: "Se eu não tivesse feito filosofia por meio das obras, ter-me-ia dedicado aos raciocínios". Alexandre não disse: "Se eu não fosse rico ou Argeades"; com efeito, não pôs a fortuna acima da sabedoria e a púrpura real e a coroa acima do bornal e do manto desgastado, mas disse: "Se não fosse Alexandre, eu seria Diógenes"; o que significa: "Se eu não me tivesse proposto reunir entre si os bárbaros e os gregos, percorrendo todos os continentes para levá-los à civilização, e alcançar os confins extremos da terra e do mar, reunindo a Macedônia com o Oceano para lançar as sementes da Grécia e difundir entre todos os povos justiça e paz, não estaria em ócio no luxo, mas imitaria a simplicidade de Diógenes".

Plutarco,
Sobre a fortuna ou virtude de Alexandre.

4 Diógenes e o símbolo do "cão"

Eis algumas afirmações que Diógenes fez a propósito de chamar a si mesmo de "o cão".

Ele se definia um cão daqueles universalmente elogiados, mas, acrescentava, nenhum dos que o elogiavam ousava sair com ele para caçar.

A certo homem que se vangloriava de vencer os homens nas corridas píticas,[1] replicou: "Eu venço homens; tu, escravos".

Interrogado sobre de que raça canina fosse, respondeu: "Quando tenho fome, um maltês; quando estou saciado, um molosso; aquelas espécies que as pessoas mais elogiam, mas com as quais entretanto não têm coragem de sair para caçar por temor de fadiga. Assim, não podeis conviver comigo, porque tendes medo de sofrer".

Alexandre certa vez o encontrou e lhe disse: "Eu sou Alexandre, o grande rei". Diógenes, por sua vez: "E eu sou Diógenes, o cão".

Diógenes Laércio, *Vidas dos filósofos.*

[1]São jogos que se celebravam a cada quatro anos em Delfos, em honra de Apolo Pítico.

Epicuro e a fundação do "Jardim"

I. O "Jardim" de Epicuro e suas novas finalidades

• Epicuro de Samos, que fundou sua Escola em Atenas em 307/306 a.C., retomou de Leucipo e Demócrito a teoria atomista, de Sócrates o conceito de filosofia como arte de viver, e dos Cirenaicos a estreita relação entre felicidade e prazer, mas entendendo esta relação de maneira inteiramente diversa.

Epicuro: os fundamentos de sua filosofia → § 1

Epicuro dividiu sua filosofia (finalizando as primeiras duas partes com a terceira), conforme a tripartição de Xenócrates, em:

1) lógica (chamada "cânon");
2) física;
3) ética.

1 Os Epicuristas e a paz do espírito

A primeira das grandes Escolas helenísticas, em ordem cronológica, foi a de Epicuro, que surgiu em Atenas por volta do fim do séc. IV a.C. (provavelmente em 307/306 a.C.). Epicuro nascera em Samos em 341 a.C. e já havia ensinado em Cólofon, Mitilene e Lâmpsaco. A transferência da Escola para Atenas constituiu verdadeiro e preciso ato de desafio de Epicuro em relação à Academia e ao Perípato, o início de uma revolução espiritual. Epicuro compreendera que tinha algo de novo a dizer, algo que em si mesmo tinha futuro, ao passo que as Escolas de Platão e Aristóteles, agora, possuíam apenas quase que só o passado: um passado que, embora próximo cronologicamente, tornara-se de repente espiritualmente remoto em relação aos novos eventos. De resto, os próprios sucessores de Platão e Aristóteles, como já vimos, estavam deturpando, no interior de suas Escolas, a mensagem dos fundadores.

O próprio lugar escolhido por Epicuro para sua Escola é a expressão da novidade revolucionária do seu pensamento: não uma palestra, símbolo da Grécia clássica, mas um prédio com jardim (que era mais um horto), nos subúrbios de Atenas. O Jardim estava longe do tumulto da vida pública citadina e próximo do silêncio do campo, aquele silêncio e aquele campo que não diziam nada para as filosofias clássicas, mas que se revestiam de grande importância para a nova sensibilidade helenística. Por isso, o nome "Jardim" (que, em grego, se diz *Képos)* passou a indicar a Escola, e as expressões "os do Jardim" e "filósofos do Jardim" tornaram-se sinônimos dos seguidores de Epicuro, os Epicuristas. Da riquíssima produção de Epicuro chegaram a nós integralmente as *Cartas* endereçadas a Heródoto, a Pítocles, a Meneceu (que são tratados resumidos), duas coleções de *Máximas* e vários fragmentos.

A palavra que vinha do Jardim pode ser resumida em poucas proposições gerais:

a) a realidade é perfeitamente penetrável e cognoscível pela inteligência do homem;

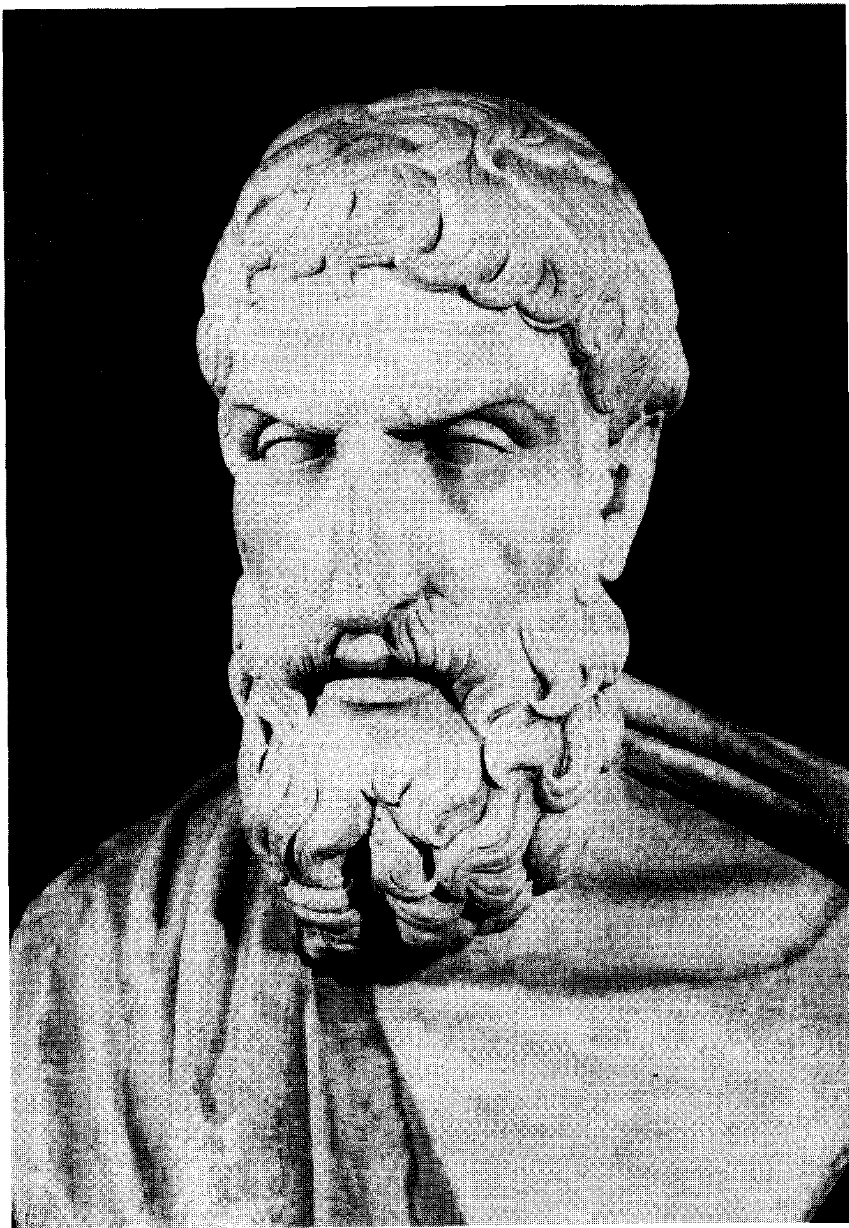
b) nas dimensões do real existe espaço para a felicidade do homem;

c) a felicidade é falta de dor e de perturbação;

d) para atingir essa felicidade e essa paz, o homem só precisa de si mesmo;

e) não lhe servem, portanto, a Cidade, as instituições, a nobreza, as riquezas, todas as coisas e nem mesmo os deuses: o homem é perfeitamente "autárquico".

É claro que, no contexto desta mensagem, todos os homens são iguais, porque todos aspiram à paz de espírito, todos têm direito a ela e todos podem atingi-la, se quiserem. Por conseguinte, o Jardim quer abrir suas portas para todos: nobres e não-nobres, livres e não-livres, homens e mulheres, e até para prostitutas em busca de redenção.



Epicuro (341-271/270 a.C.) é o fundador do "Jardim", uma das maiores escolas filosóficas da era helenística e da filosofia grega em geral.

II. O "cânon" epicurista

• Para Epicuro o conhecimento se fundamenta sobre a sensação, sobre a prolepse e sobre os sentimentos de dor e de prazer. A sensação nasce do impacto de fluxos de átomos, provenientes dos objetos (chamados de "simulacros") sobre nossos sentidos, os quais, nesta relação, têm um papel passivo e mecânico, de modo que a marca do mundo externo (ou pelo menos dos eflúvios) registrada pelos sentidos é perfeitamente correspondente ao original, tanto que Epicuro pode afirmar que a sensação é sempre verdadeira e objetiva.

A sensação é sempre verdadeira → *§ 1*

• Tais sensações, por repetir-se inumeráveis vezes e mantendo-se na alma, dão lugar a imagens apagadas, que, por sua menor nitidez, podem se adaptar a múltiplos objetos do mesmo gênero, e, portanto, antecipar as características das coisas antes que estas se apresentem (por isso são chamadas *prolepses*, isto é, antecipações), ou representá-las em sua ausência (são o correspondente sensista do conceito).

As prolepses, ou antecipações → *§ 2*

• Os sentimentos de *dor* e de *prazer* nascem da ressonância interna das sensações, ou seja, do efeito que elas produzem sobre nós, e servem de fundamento para a ética, enquanto constituem os critérios para discriminar o bem do mal.

Os sentimentos de dor e de prazer → *§ 3*

• O homem pode também construir, por via de mediação, partindo das prolepses, dos julgamentos. Temos assim a *opinião*.

Neste caso, porém, falta a garantia da evidência e, por isso, é preciso um *critério* de avaliação.

Portanto, nem todas as opiniões resultam verdadeiras, mas apenas as que são confirmadas pela sensação ou não desmentidas por ela.

A opinião e seu critério de verdade → *§ 4-5*

1 As sensações na origem do conhecimento

Epicuro adota substancialmente a tripartição de Xenócrates da filosofia em "lógica", "física" e "ética". A primeira deve elaborar os cânones segundo os quais reconhecemos a verdade; a segunda estuda a constituição do real; a terceira, o fim do homem (a felicidade) e os meios para alcançá-la. A primeira e a segunda são elaboradas apenas em função da terceira.

Platão afirmara que a sensação confunde a alma e desvia do ser. Epicuro inverte precisamente essa posição, afirmando que, ao contrário, a sensação e somente ela "colhe o ser" de modo infalível. Nenhuma sensação jamais pode falhar. Os argumentos que Epicuro apresentava para provar a veracidade absoluta de *todas* as sensações são os seguintes:

1) Em primeiro lugar, a sensação é uma "afecção" e, portanto, passiva; como tal, é produzida por alguma coisa da qual é o efeito correspondente e adequado.

2) Em segundo lugar, a sensação é objetiva e verdadeira, porque é produzida e garantida pela própria estrutura atômica da realidade (da qual falaremos adiante). De todas as coisas emanam complexos de átomos, que constituem "imagens" ou "simulacros", e as sensações são exatamente produzidas pela penetração, em nós, de tais simulacros.

3) Finalmente, a sensação é a-racional e, portanto, incapaz de retirar ou acrescentar a si mesma alguma coisa e, por isso, é objetiva.

2 As prolepses como representações mentais

Como segundo "critério" de verdade, Epicuro punha as "prolepses", "antecipações" ou "pré-noções", que são as repre-

sentações mentais das coisas, as quais não são senão "memória daquilo que freqüentemente mostrou-se a partir do exterior". Portanto, a experiência deixa na mente uma "impressão" das sensações passadas e essa "impressão" permite-nos conhecer antecipadamente as características das coisas correspondentes, mesmo sem tê-las atualmente presentes diante de nós.

Estas prolepses assumem, pois, a função dos conceitos, mas sua validade depende direta e exclusivamente da ligação que têm com a sensação. Os "nomes" são expressões "naturais" dessas prolepses, e portanto constituem também eles uma natural — isto é, não convencional — manifestação da ação originária das coisas sobre nós.

3 Os sentimentos de dor e de prazer

Como terceiro critério de verdade, Epicuro pôs os sentimentos de "prazer" e de "dor". As afecções do prazer e da dor são objetivas pelas mesmas razões que o são todas as sensações (podem ser consideradas, com efeito, como ressonância interior da sensação). Têm, todavia, importância inteiramente particular porque, além de critério para distinguir o verdadeiro do falso, o ser do não-ser, como todas as outras sensações, constituem o *critério axiológico para distinguir o "bem" do "mal"*, constituindo assim o critério de escolha ou de não escolha, ou seja, a regra de nosso agir.

4 Evidência e opinião

Sensações, prolepses e sentimentos de prazer e de dor têm característica comum que garante seu valor de verdade, e esta consiste na *evidência imediata.* Portanto, até que nos quedamos na evidência e acolhemos como verdadeiro o que é evidente, não podemos errar, porque a evidência se dá sempre a partir da ação direta que as coisas exercem sobre nosso espírito.

"Evidente" em sentido estrito é, então, só aquilo que é imediato, como as sensações, as antecipações e os sentimentos. Mas, uma vez que o raciocínio não pode parar no imediato, sendo operação de *mediação,* assim nasce a opinião e, com ela, a possibilidade do erro. Portanto, enquanto as sensações, as prolepses e os sentimentos são sempre verdadeiros e não têm necessidade de qualquer critério extrínseco de verificação e convalidação, as opiniões poderão ser ora verdadeiras, ora falsas. Por isso, Epicuro procurou determinar os critérios em base aos quais podemos distinguir as opiniões verdadeiras das falsas.

São verdadeiras as opiniões que:

a) "recebem testemunho comprobatório", isto é, confirmação por parte da experiência e da evidência;

b) "não recebem testemunho contrário", ou seja, não recebem desmentido da experiência e da evidência.

Por sua vez, são falsas as opiniões que:

a) "recebem testemunho contrário", ou seja, são desmentidas pela experiência e pela evidência;

b) "não recebem testemunho probante", ou seja, não recebem confirmação da experiência e da evidência.

5 Limites e aporias do cânon epicurista

Há tempo os estudiosos relevaram que, a partir da afirmação de que todas as sensações são verdadeiras, pode-se deduzir tanto o objetivismo absoluto, como faz Epicuro, quanto o subjetivismo absoluto, como fazia Protágoras.

O objetivismo, com efeito, derivaria do fato de ter posto na sensação um critério firme e absoluto para nele fundar qualquer opinião e, por conseguinte, qualquer raciocínio. O relativismo proviria, ao contrário, do fato de que a sensação não se refere diretamente à realidade em si, mas aos simulacros — isto é, ao fluxo de átomos —, que podem ser diversos conforme as condições externas ou a condição do sujeito. Desse modo, cada um pode ter sensações diversas, ainda que em presença do mesmo objeto, e, portanto, caímos assim no relativismo.

A verdade é que tanto a física como a ética epicurista, em cada caso, vão muito além daquilo que o cânon, por causa de seus limites estruturais, por si permitiria.

III. A física epicurista

•Para fundamentar uma "ontologia materialista", Epicuro tomou dos Atomistas o conceito de átomo e a idéia de que não existe geração do nada nem aniquilamento, mas que o todo (a totalidade dos átomos, que para o materialista Epicuro esgota a totalidade do ser) se mantém idêntico. O cosmo, portanto, que é infinito, é composto de "corpos" e de vazio, e os corpos são ou simples (justamente os átomos) ou compostos (toda a realidade).

A física como "ontologia materialista" → § 1-2

•Todavia, o modo com que Epicuro concebia os átomos não era perfeitamente idêntico àquele que era concebido pelos antigos Atomistas: estes os individuavam graças à figura, à ordem e à posição; Epicuro, ao contrário, os caracterizava através da figura, do peso e da grandeza. Além disso, Epicuro considera os átomos como realidades compostas de partes praticamente não divisíveis (átomo significa justamente "indivisível"), mas idealmente distinguíveis. Essas partes são chamadas *mínimas*; e o mínimo constitui a unidade de medida absoluta de todas as coisas. Outra diferença importante refere-se ao seu movimento, que para Epicuro é de queda do alto para baixo.

As diferenças com o antigo Atomismo → § 3

•Epicuro, contudo, foi forçado a introduzir um desvio (ou declinação, *clinámen*) da linha de queda dos átomos — porque, de outro modo, eles jamais ter-se-iam encontrado, caindo em linha reta —, da qual em última análise depende seu impacto e a formação do mundo e de todas as coisas.

Do que, porém, deriva este desvio da vertical? Epicuro sustenta que não há nenhuma causa e que vem do nada.

O clinámen ou "declinação dos átomos" → § 4

•O mundo que deriva do encontro dos átomos é infinito (os átomos, com efeito, são infinitos de número), tanto no espaço como no tempo (se regenera infinitas vezes).

Também a alma (distinta em racional e irracional) é um agregado de átomos; trata-se, porém, de átomos diferentes dos outros.

E ainda átomos de caráter especial são os que constituem os deuses, de cuja existência Epicuro se mostra absolutamente certo. Os deuses de Epicuro têm numerosas características em comum com os deuses da religião tradicional, exceto por um detalhe: não se ocupam de modo nenhum do mundo e dos homens, e vivem uma vida absolutamente feliz e beata.

O mundo, a alma e os deuses → § 5-6

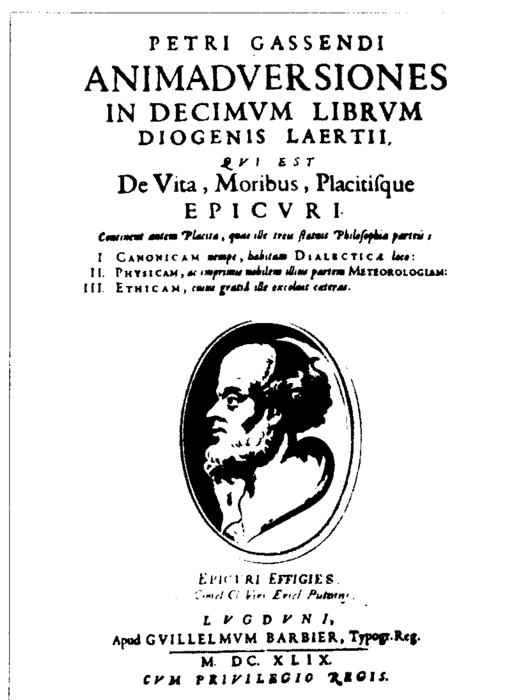
1 Escopo e raízes da física epicurista

Por que é necessário elaborar uma física ou ciência da natureza, da realidade em seu conjunto? Epicuro responde: a física deve ser feita para dar fundamento à ética.

A "física" de Epicuro é uma ontologia, uma visão geral da realidade em sua totalidade e em seus princípios últimos. Epicuro, na verdade, não sabe criar nova ontologia: para expressar a própria visão materialista da realidade de modo positivo (ou seja, não negando simplesmente a tese platônico-aristotélica), remete a conceitos e figuras teoréticas já elaboradas no âmbito da filosofia pré-socrática.

Entre todas as perspectivas pré-socráticas, era quase inevitável que Epicuro escolhesse a dos Atomistas, exatamente porque essa, depois da "segunda navegação" platônica, revelava-se a mais materialista de todas. Mas o Atomismo, como vimos, é uma

resposta precisa às aporias levantadas pelo Eleatismo, uma tentativa de mediar as instâncias opostas do *logos* eleático por um lado, e da experiência, por outro. Grande parte da lógica eleática passa pela lógica do Atomismo (Leucipo, o primeiro atomista, foi discípulo de Melissos e, em geral, o Atomismo, entre as propostas pluralistas, foi a mais rigorosamente eleática). Em conseqüência, era inevitável que também estivesse presente em Epicuro.


PETRI GASSENDI
ANIMADVERSIONES
IN DECIMVM LIBRVM
DIOGENIS LAERTII,
QVI EST
De Vita, Moribus, Placitisque
EPICVRI.
Continent autem Placita, quae ille tres statuit Philosophiae partes;
I CANONICAM nempe, habitam DIALECTICAE loco:
II. PHYSICAM, ac imprimis nobilem illius partem METEOROLOGIAM:
III. ETHICAM, cuius gratiâ ille excoluit caeteras.

EPICVRI EFFIGIES.

LVGDVNI,
Apud GVILLELMVM BARBIER, Typogr. Reg.
M. DC. XLIX.
CVM PRIVILEGIO REGIS.

Este perfil de Epicuro aparece na Vida de Epicuro *publicada pelo filósofo Gassendi que, como veremos no vol. II, na metade do Seiscentos se tornará promotor de uma reedição da filosofia epicurista.*

2 Os fundamentos da física epicurista

Os fundamentos da física epicurista podem ser enucleados e formulados como segue:

a) "Nada nasce do não-ser", porque, de outro modo, tudo poderia absurdamente gerar-se de qualquer coisa sem necessidade de nenhum sêmen gerador; e nenhuma coisa "se dissolve no nada", porque, de outro modo, neste momento, tudo pereceria e nada mais existiria. E dado que nada nasce e nada perece, assim o todo, isto é, a realidade em sua totalidade, sempre foi como é agora e sempre será assim; com efeito, além do todo, não existe nada em que ele possa ser mudado, nem existe nada do qual possa provir.

b) Esse "todo", ou seja, a totalidade da realidade, é determinado por dois componentes essenciais: os *corpos* e o *vazio*. A existência dos corpos prova-se pelos próprios sentidos, enquanto a existência do espaço e do vazio infere-se do fato de que existe movimento. Com efeito, para que exista movimento, é necessário que exista um espaço vazio no qual os corpos possam se deslocar. O vazio não é absoluto não-ser, mas exatamente "espaço" ou, como diz Epicuro, "natureza intangível". Além dos corpos e do vazio *tertium non datur*, porque não seria pensável nada que exista por si mesmo e não seja afecção dos corpos.

c) Tal como é concebida por Epicuro, a realidade é infinita. Em primeiro lugar, é infinita como totalidade. Mas é evidente que, para que tudo possa ser infinito, cada um dos seus princípios constitutivos também deve ser infinito: infinita deverá ser a multidão dos corpos e infinita a extensão do vazio (se a multidão dos corpos fosse finita, eles se perderiam no vazio infinito e, se o vazio fosse finito, não poderia acolher corpos infinitos). O conceito de infinito volta, portanto, a se impor, contra as concepções platônicas e aristotélicas.

d) Alguns "corpos" são compostos; outros, ao contrário, são simples e absolutamente indivisíveis (átomos). A admissão de átomos torna-se necessária porque, do contrário, seria preciso admitir uma divisibilidade dos corpos ao infinito, *a qual, no limite, conduziria à dissolução das coisas no não-ser, o que, como sabemos, é absurdo.*

3 Diferenças entre o Atomismo de Epicuro e o de Demócrito

A concepção do átomo de Epicuro difere da dos antigos atomistas (Leucipo e Demócrito) em três pontos fundamentais.

1) Os antigos Atomistas indicavam como características essenciais do átomo a "figura", a "ordem" e a "posição". Epicuro, por sua vez, indica como características essenciais a "figura", o "peso" e a "grandeza". As formas diferentes dos átomos (que não são somente formas regulares de caráter geométrico, mas formas de toda espécie e tipo, sendo em todo caso sempre e só formas quantitativas diferentes e não qualitativamente diversas, como as formas platônicas e aristotélicas, dado que os átomos são todos de idêntica natureza) resultam necessárias para explicar as diversas qualidades fenomênicas das coisas que nos aparecem. O mesmo vale também para a grandeza dos átomos (o peso, porém, como veremos melhor adiante, é necessário para explicar o movimento dos átomos). As formas atômicas devem ser diversas e numerosíssimas, mas não *infinitas* (para ser infinitas, deveriam poder variar sua grandeza ao infinito; mas, então, tornar-se-iam visíveis, o que não acontece), ao passo que o número dos átomos em geral é infinito.

2) Uma segunda diferença consiste na introdução da teoria dos "mínimos". Segundo Epicuro, todos os átomos, dos maiores aos menores, são física e ontologicamente indivisíveis; todavia, o fato mesmo de serem "corpos" dotados de figura e, conseqüentemente, de extensão e grandezas diversas (embora no âmbito dos dois limites que assinalamos), implica que eles teriam *partes*. (Se assim não fosse, não existiria qualquer sentido em falar de átomos pequenos e de átomos grandes.) Obviamente, trata-se de "partes" não separáveis ontologicamente, mas apenas lógica e idealmente distinguíveis, porque o átomo é estruturalmente indivisível. E mesmo a grandeza dessas "partes" do átomo, deverá se deter em um limite que Epicuro chama exatamente de "mínimo" e que, *como tal, constitui a unidade da medida*. Epicuro — note-se — fala dos "mínimos" não só referindo-se aos átomos, mas também ao espaço (ao vazio), ao tempo, ao movimento e à "declinação" dos átomos (de que falaremos adiante). Em todos os casos, os "mínimos" constituem a unidade de medida analógica.

3) A terceira diferença diz respeito à concepção do movimento originário dos átomos. Epicuro entende este movimento não como aquele voltejar em todas as direções do qual falavam os antigos Atomistas, *mas como um movimento de queda para baixo no espaço infinito, devido ao peso dos átomos, com um movimento tão veloz quanto o pensamento e igual para todos os átomos, sejam eles pesados ou leves*. Mas como então os átomos não caem segundo linhas paralelas, ao infinito, sem nunca se tocar? Para resolver a dificuldade, Epicuro introduz a *teoria da "declinação" dos átomos* (*clinámen*), segundo a qual os átomos podem desviar-se a qualquer momento do tempo e em qualquer ponto do espaço num intervalo mínimo da linha reta e, assim, encontrar outros átomos.

4 A teoria da "declinação" dos átomos

A teoria da "declinação" dos átomos (*clinámen*) foi introduzida não só por razões físicas, mas também e sobretudo por *razões éticas*. Com efeito, no sistema do antigo Atomismo tudo ocorre por necessidade: o fado e o destino são soberanos absolutos; mas, num mundo no qual predomina o destino não há lugar para a liberdade humana e, em conseqüência, não há lugar para uma vida moral tal como Epicuro a concebe e, portanto, também não há lugar para a vida do sábio. Eis pois o que Epicuro escreve, opondo-se à necessidade dominante no sistema dos antigos Atomistas: "Na

● **Declinação (*clinámen*) ou desvio.** Trata-se de um conceito que exprime uma das mais significativas novidades na revisão do antigo Atomismo feita pelos Epicuristas. Representa o deslocamento mínimo e casual da linha de queda (do alto para baixo) dos átomos, graças ao qual os átomos podem se encontrar e assim formar o cosmo. Este conceito tem grande importância também no plano moral, enquanto permite certa liberdade, que em um sistema totalmente vinculado pela absoluta necessidade resultaria de outro modo impossível.

verdade, seria melhor acreditar nos mitos sobre os deuses do que tornar-se escravo do fado que os Físicos pregam: aquele mito, com efeito, oferece uma esperança, com a possibilidade de aplacar os deuses com honras, enquanto no fado existe apenas uma necessidade implacável." Como os antigos já observavam, a "declinação" dos átomos contradiz as premissas do sistema, porque é gerada sem causa a partir do "não-ser"; o que é tanto mais grave quando se sabe que Epicuro repisa energicamente que "do nada, nada procede". Por outro lado, estas aporias estão entre as coisas que melhor nos ajudam a compreender a complexidade do pensamento de Epicuro e sua verdadeira estatura.

5 A infinidade dos mundos

Dos infinitos princípios atômicos derivam mundos infinitos. Alguns são iguais ou análogos ao nosso, outros muito diversos.

É pois de se notar que todos esses mundos infinitos nascem e se dissolvem, alguns mais rapidamente, outros mais lentamente, na duração do tempo.

De modo que os mundos não são apenas *infinitos na infinitude do espaço,* num dado momento do tempo, mas também são *infinitos na infinita sucessão temporal.* Embora em cada instante existam mundos que nascem e mundos que morrem, Epicuro bem pode afirmar que "o todo não muda". Com efeito, não só os elementos constitutivos do universo permanecem perenemente como são, mas também todas as suas possíveis combinações permanecem sempre em ato, exatamente por causa da infinitude do universo, que dá sempre lugar à concretização de todas as possibilidades.

Na raiz dessa constituição de infinitos universos não está, portanto, nenhuma Inteligência, nenhum projeto e nenhuma finalidade; também não está a necessidade, mas, como vimos, está o *clinâmen* e, logo, o casual e o fortuito. É Epicuro e não Demócrito o filósofo que verdadeiramente "põe o mundo ao acaso".

6 A alma e os deuses e sua derivação dos átomos

A alma, como todas as outras coisas, é um agregado de átomos. Agregado formado em parte de átomos ígneos, aeriformes e ventosos, que constituem a parte irracional e alógica da alma, e em parte por átomos que são "diversos" dos outros e que não têm nome específico, constituindo a parte racional. Portanto, como todos os outros agregados, a alma não é eterna, mas mortal. Essa é uma conseqüência que decorre necessariamente das premissas materialistas do sistema.

Epicuro não nutre nenhuma dúvida sobre a existência dos deuses. Entretanto, nega que eles se ocupem com os homens ou com o mundo. Vivem em bem-aventurança nos "intermundos", ou seja, nos espaços existentes entre mundo e mundo; são numerosíssimos, falam uma língua semelhante à grega (a língua dos sábios) e transcorrem a vida na alegria, alimentada por sua sabedoria e por sua própria companhia. Epicuro chegava a apresentar argumentos para demonstrar a existência dos deuses:

1) temos deles um conhecimento evidente e, conseqüentemente, incontestável;

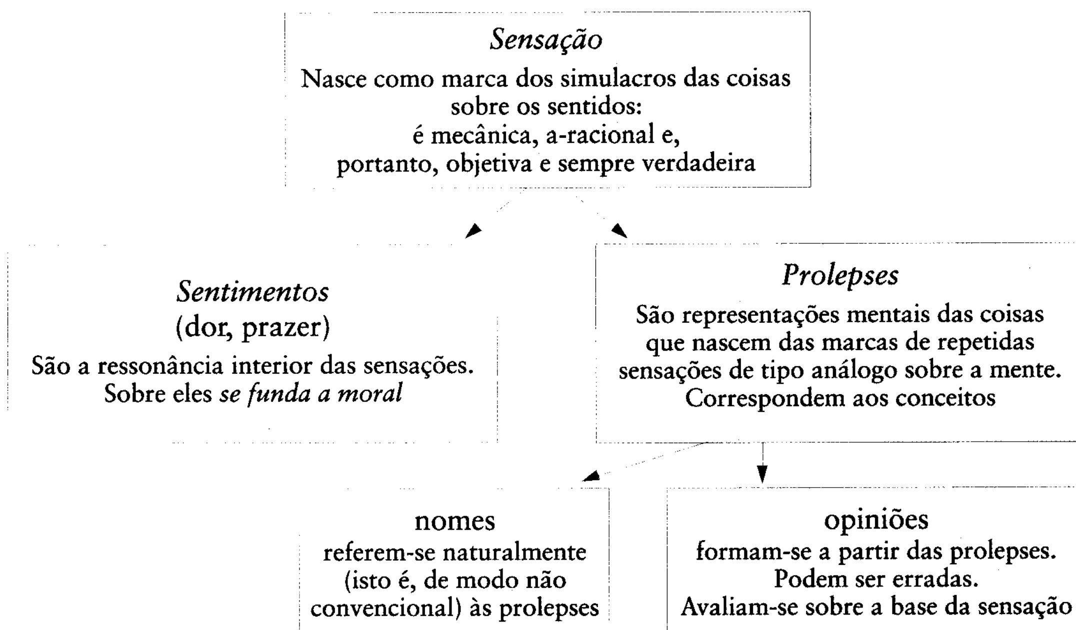
2) tal conhecimento é possuído não só por alguns, mas por todos os homens de todos os tempos e lugares;

3) o conhecimento que temos deles, assim como nossos outros conhecimentos, não podem ser produzidos senão por "simulacros" ou "eflúvios" que provêm deles, sendo, em conseqüência, conhecimento objetivo.

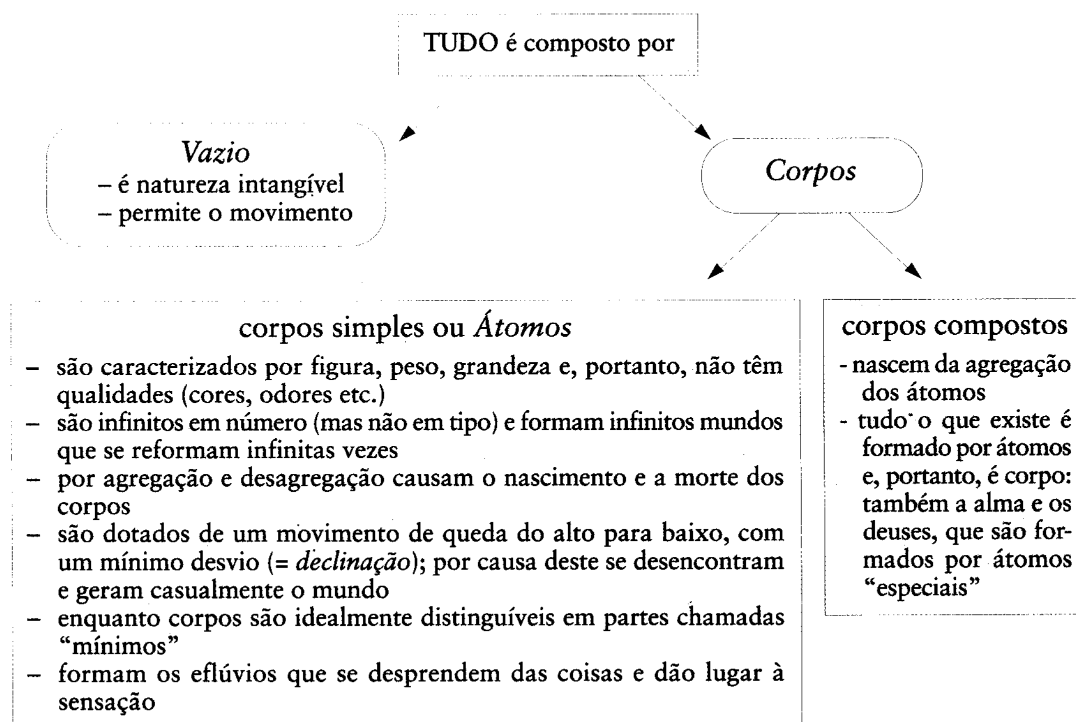
É muito importante destacar o fato de que, da mesma forma que sublinha a "diversidade" dos átomos que constituem a alma racional em relação a todos os outros átomos, Epicuro também admite que a conformação dos deuses "não é corpo, mas 'quase corpo', não é alma, mas 'quase alma' ".

Seria o caso de destacar que, aqui, esse "quase" arruína todo o raciocínio filosófico e põe irreparavelmente a nu a insuficiência do materialismo atomístico, revelando inexoravelmente a incapacidade estrutural do Atomismo de explicar os deuses, assim como de explicar a unidade da consciência que existe em nós, justamente como o *clinâmen* se revela estruturalmente insuficiente para explicar a liberdade.

EPICURO
A LÓGICA OU "CÂNON"



A FÍSICA: A PRIMEIRA FORMA DE MATERIALISMO



IV. A ética epicurista

O sumo bem e a ausência de dor → § 1

• Para Epicuro o verdadeiro bem é o prazer; mas seu hedonismo tem um caráter todo particular. Esta tese que faz coincidir o bem do homem com o prazer já fora formulada pelos Cirenaicos, que, porém, reduziam o prazer a um doce movimento, negando que a ausência de dor fosse prazer. Epicuro, ao contrário, identificou expressamente o máximo prazer com a ausência de dor. E, sempre tomando distância dos Cirenaicos, considera os prazeres (e as dores) da alma superiores aos do corpo. Com efeito, a alma sofre também por causa das experiências passadas e por causa das futuras, enquanto o corpo sofre apenas por aquelas presentes. A ausência da dor, tanto em relação à alma (*ataraxía*) como em relação ao corpo (*aponía*), é considerada como sumo prazer, porque é o único que não pode crescer ulteriormente e, portanto, não pode nos deixar insatisfeitos.

A hierarquia dos prazeres → § 2

• Para poder alcançar a *ataraxía*, Epicuro distinguiu acuradamente os vários tipos de prazeres: os naturais e necessários (comer o suficiente para matar a fome, beber o suficiente para matar a sede etc.), os naturais e não necessários (comer alimentos refinados, beber bebidas refinadas etc.), e, por fim, os não naturais e não necessários (os prazeres ligados à riqueza, às honras, ao poder). Portanto, apenas os primeiros devem sempre ser buscados, porque são os únicos que encontram em si um limite preciso; os segundos, podemos no-los conceder apenas de vez em quando; os últimos, que nos tornam insaciáveis, nunca.

O mal não é obstáculo para alcançar a felicidade → § 3

• E o que dizer do mal físico, do moral e da morte? Não são eles obstáculos insuperáveis que se opõem à felicidade do homem? A resposta de Epicuro é um não categórico. Com efeito, o mal físico ou é facilmente suportável, ou, se é insuportável, dura pouco e leva à morte. E a morte não é um mal: quando existimos, ela não existe, e quando ela existe, nós não existimos. Com a morte vamos para o nada. No que se refere aos males da alma, a filosofia está em grau de curá-los e de nos libertar completamente deles.

O ideal da vida do filósofo → § 4-5

• Para realizar seu ideal de vida, o homem deve fechar-se em si, e permanecer distante da multidão e dos encargos políticos, que só trazem perturbação e fastio. A única ligação com os outros a ser cultivada deve ser a amizade, que nasce certamente pela busca do útil ou para ter determinadas vantagens, mas depois, uma vez nascida, torna-se ela própria fonte autônoma de prazer.

O quadrifármaco → § 6

• Epicuro forneceu uma síntese de sua mensagem no assim chamado quadrifármaco, ou seja, no quádruplo remédio para os males do mundo:

1) são vãos os temores dos deuses e do além;
2) é absurdo o medo da morte;
3) o prazer, quando for entendido de modo justo, está à disposição de todos;
4) o mal ou é de breve duração ou é facilmente suportável.

Aplicando estas regras, o homem pode assumir a atitude de absoluta imperturbabilidade que distingue o sábio e que lhe concede felicidade intangível, análoga à divina: com exceção da eternidade — diz Epicuro —, Zeus não possui nada mais que o sábio.

• O Epicurismo não sofreu uma evolução particular no seu interior. Teve florescimento notável também em ambiente romano, por obra de Filodemo de Gadara (sécs. II-I a.C.), e, em particular, encontrou excepcional intérprete em Tito Lucrécio Caro (séc. I a.C.), que expressou seus dogmas em versos, em um extraordinário poema filosófico que não tem equivalente, admiravelmente transformando a linguagem do *logos* filosófico na fantástica linguagem da arte.

Evolução do Epicurismo → § 7

1 O hedonismo epicurista

Se a essência do homem é *material*, também necessariamente será *material* o *seu bem específico*, aquele bem que, concretizado e realizado, torna o homem feliz. E este bem é a natureza, considerada na sua imediaticidade, que nos diz sem meias palavras, como já vimos: o bem é o prazer.

Essa conclusão já fora tirada pelos Cirenaicos. Mas Epicuro reforma radicalmente seu hedonismo. Com efeito, os Cirenaicos sustentavam que o prazer é "movimento suave", enquanto que a dor é "movimento violento"; e negavam que o estado de quietude intermediário, ou seja, a ausência de dor, fosse prazer. Epicuro não só admite esse tipo de prazer na quietude ("catastemático"), mas dá-lhe a máxima importância, considerando-o o limite supremo, o cume do prazer. Ademais, enquanto os Cirenaicos consideravam os prazeres e dores físicos superiores aos psíquicos, Epicuro sustenta exatamente o oposto. Como fino indagador da realidade do homem, Epicuro compreendera perfeitamente que mais do que os gozos ou sofrimentos do corpo, que são circunscritos no tempo, contam as ressonâncias interiores e os movimentos da psique, que os acompanham e duram bem mais.

Para Epicuro, portanto, o verdadeiro prazer consiste na "ausência de dor no corpo" *(aponía)* e na "ausência de perturbação da alma" (*ataraxía*). Eis as afirmações do filósofo: "Assim, quando dizemos que o prazer é um bem, não aludimos, de modo algum, aos prazeres dos dissipados, que consistem em torpezas, como crêem alguns que ignoram nosso ensinamento ou o interpretam mal; aludimos, ao contrário, à ausência de dor no corpo e à ausência de perturbação na alma. Portanto, nem libações e festas ininterruptas, nem gozar com crianças e mulheres, nem comer peixes e tudo o mais que uma mesa rica pode oferecer são fonte de vida feliz, mas sim o sóbrio raciocinar, que perscruta a fundo as causas de todo ato de escolha e de recusa, e que expulsa as falsas opiniões por via das quais grande perturbação se apossa da alma."

Sendo assim, a regra da vida moral não é o prazer como tal, mas a razão que julga e discrimina, ou seja, a sabedoria prática que, entre os prazeres, escolhe aqueles que não comportam em si dor e perturbação, descartando aqueles que dão gozo momentâneo, mas trazem consigo dores e perturbações subseqüentes.

● **Hedonismo.** É a doutrina que encontra no prazer o sumo bem e na busca do prazer o fim da vida do homem. Doutrina hedonista é a dos Cirenaicos, que, todavia, embora pregando a busca do prazer do momento e até a superioridade dos prazeres do corpo sobre os da alma, condenam os excessos e consideram indispensável manter um domínio de si ao experimentar os prazeres. Muito mais refinado é o hedonismo dos Epicuristas. De fato, Epicuro julga de modo positivo somente os prazeres naturais e necessários, experimentados com grande medida. O prazer supremo, para Epicuro, consiste na ausência de dor (cf. *aponía*) tanto física como espiritual.
Na linguagem comum, geralmente erramos quando chamamos de "epicurista" o hedonista desenfreado: este corresponde exatamente ao contrário do que o Epicuro histórico prega.

2 Os diversos tipos de prazeres

Para garantir o alcance da *aponía* e da *ataraxía*, Epicuro distinguiu:

1) prazeres naturais e necessários;

2) prazeres naturais mas *não* necessários;

3) prazeres *não* naturais e *não* necessários.

Estabeleceu depois que atingimos o objetivo desejado satisfazendo sempre o primeiro tipo de prazeres, limitando-nos em relação ao segundo tipo e fugindo do terceiro. Nesse terreno, Epicuro manifesta uma posição que não seria exagero chamar de "ascética", pelas razões seguintes:

1) Entre os prazeres do primeiro grupo, isto é, os naturais e necessários, ele põe unicamente os prazeres que estão estreitamente ligados à conservação da vida do indivíduo: estes seriam os únicos verdadeiramente válidos, porque subtraem a dor do corpo, como, por exemplo, comer quando se tem fome, beber quando se tem sede, repousar quando se está cansado e assim por diante. Ao mesmo tempo, exclui deste grupo o desejo e o prazer do amor, porque são fonte de perturbação.

2) Entre os prazeres do segundo grupo, ao contrário, põe todos os desejos e prazeres que constituem as variações supérfluas dos prazeres naturais: comer bem, beber bebidas refinadas, vestir-se com apuro e assim por diante.

3) Por fim, entre os prazeres do terceiro grupo, não naturais e não necessários, Epicuro coloca os prazeres "vãos", isto é, nascidos das "vãs opiniões dos homens", que são todos os prazeres ligados ao desejo de riqueza, poder, honras e semelhantes.

1) Os desejos e prazeres do primeiro grupo são os únicos que devem ser sempre e habitualmente satisfeitos, porque têm por natureza um preciso "limite", que consiste na eliminação da dor: obtida a eliminação da dor, o prazer não cresce ulteriormente.

2) Os desejos e prazeres do segundo grupo já não têm mais aquele "limite", porque não subtraem a dor do corpo, mas variam somente no grau do prazer e podem provocar notável dano.

3) Os prazeres do terceiro grupo não tolhem a dor corpórea e, por acréscimo, produzem sempre perturbação na alma.

Refreemos pois nossos desejos, reduzamo-los ao primeiro núcleo essencial e teremos copiosa riqueza e felicidade, porque, para nos propiciar aqueles prazeres, bastamo-nos a nós mesmos, e neste bastar-se-a-si-mesmo (*autarquia*) é que está a maior riqueza e felicidade.

● **Aponía.** Significa "ausência de dor", ou seja, não sofrer dores tanto no corpo como na alma.
Em Epicuro coincide com o prazer em repouso (catastemático), que se opõe ao prazer em movimento, ao qual sempre está ligada a perturbação e, portanto, a dor.
A aponía coincide com o sumo prazer, que consiste justamente na total ausência de dor. De fato, apenas o prazer catastemático, como ausência de qualquer forma de dor, tem caráter de estabilidade e não pode sofrer nem incremento nem diminuição, e, portanto, jamais nos deixa insatisfeitos.

3 O mal e a morte na ótica epicurista

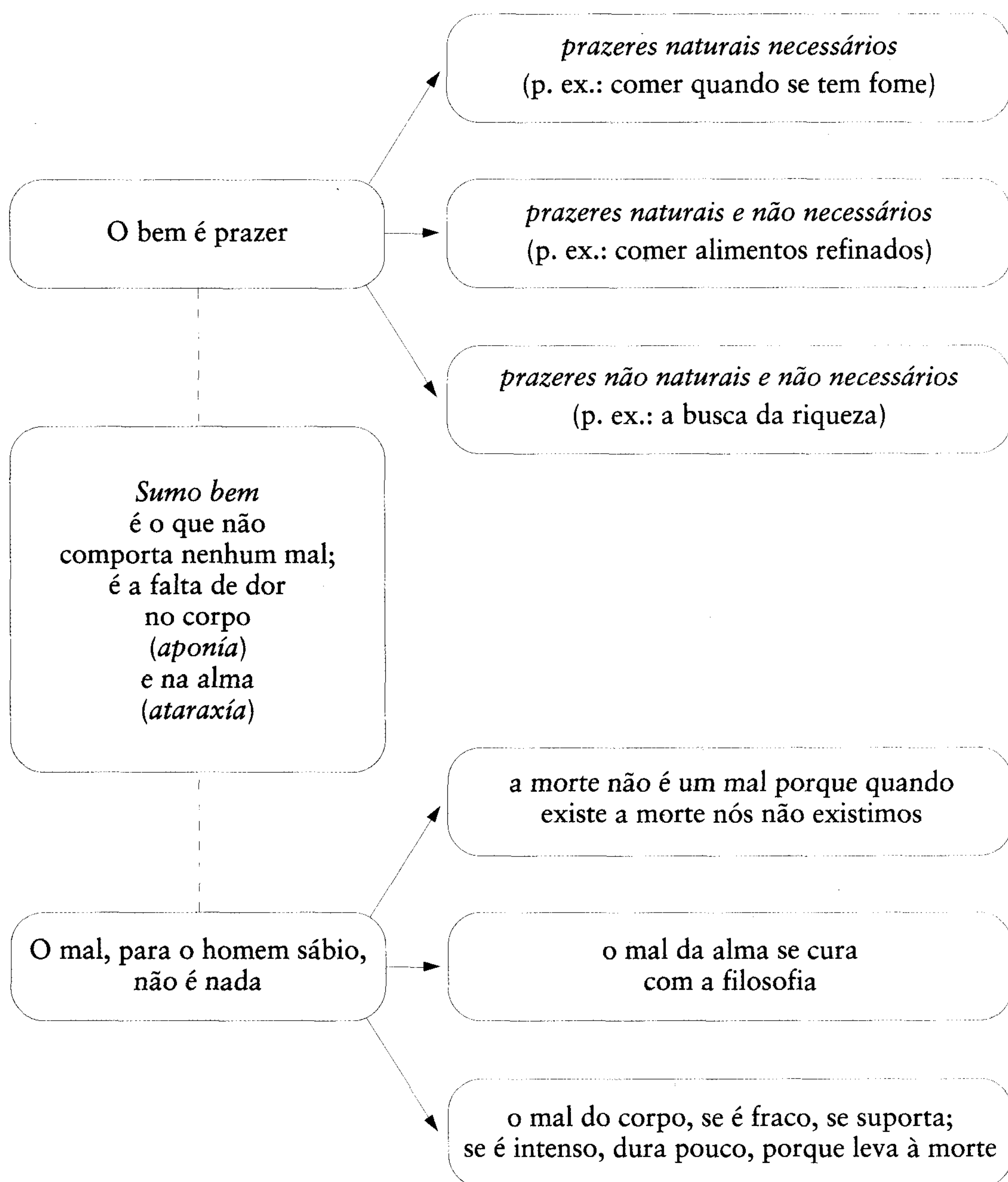
O que devemos fazer quando somos atingidos pelos males físicos não desejados? Epicuro responde: se é leve, o mal físico é suportável, nunca sendo tal que ofusque a alegria do espírito; se é agudo, passa logo; se é agudíssimo, conduz logo à morte, a qual, em todo caso, como veremos, é um estado de absoluta insensibilidade.

E os males da alma? A respeito destes não é o caso de nos alongarmos, porque são apenas produtos de opiniões falazes e dos erros da mente. E toda a filosofia de Epicuro se apresenta como o mais eficaz remédio e o mais seguro antídoto contra eles.

E a morte? A morte é um mal só para quem nutre falsas opiniões sobre ela. Como o homem é um "composto alma" em um "composto corpo", a morte não é senão a dissolução desses compostos, na qual os átomos se espraiam por toda parte, a consciência e a sensibilidade cessam totalmente e, assim, só restam do homem ruínas que se dispersam, isto é, nada. A morte, portanto, não é pavorosa em si mesma, porque,

com sua vinda, não sentimos mais nada; nem pelo seu "depois", exatamente porque não resta nada de nós, dissolvendo-se totalmente nossa alma, assim como nosso corpo; nem, enfim, a morte tolhe nada da vida que tenhamos vivido, porque a eternidade não é necessária para a absoluta perfeição do prazer.

EPICURO
A ÉTICA



4 Desvalorização epicurista da vida política

A vida política, para o fundador do "Jardim", é substancialmente não-natural. Por conseguinte, ela comporta continuamente dores e perturbações, compromete a *aponía* e a *ataraxía* e, portanto, compromete a felicidade. Com efeito, os prazeres da vida política, a que muitos se propõem, são puras ilusões: da vida política os homens esperam poder, fama e riqueza, que são, como sabemos, desejos e prazeres nem naturais nem necessários, sendo portanto vazias e enganosas miragens. Assim, é compreensível o convite de Epicuro: "Livremonos de uma vez do cárcere das ocupações cotidianas e da política." A vida pública não enriquece o homem, mas o dispersa e o dissipa. Por isso é que Epicuro se apartava e vivia separado da multidão: "Retira-te para dentro de ti mesmo, sobretudo quando és constrangido a estar entre a multidão."

"Vive oculto", soa o célebre mandamento epicurista.

Somente nesse entrar em si e permanecer em si é que podem ser encontradas a tranqüilidade, a paz da alma e a *ataraxía*. Para Epicuro, o bem supremo não está nas coroas dos reis e dos poderosos da terra, mas na ataraxía: "A coroa da ataraxía é incomparavelmente superior à coroa dos grandes impérios."

Com base nessas premissas, é claro que Epicuro devia dar do direito, da lei e da justiça uma interpretação em nítida antítese tanto em relação à opinião clássica dos gregos como em relação às teses filosóficas de Platão e Aristóteles. Direito, lei e justiça só têm sentido e valor quando e à medida que são ligados ao "útil"; seu fundamento objetivo não é senão a utilidade. Assim o Estado, de realidade moral dotada de valor absoluto que fora no passado, torna-se instituição relativa, nascida de simples contrato tendo em vista o útil; do mesmo modo, de fonte e coroamento dos supremos valores morais torna-se simples meio de tutela dos valores vitais; por fim, torna-se condição necessária para a vida moral, mas não condição suficiente. A justiça torna-se um valor relativo, subordinado ao útil.

5 Exaltação epicurista da amizade

O desmoronamento do mundo ideal platônico não poderia ser mais radical e a ruptura com o sentimento da vida classicamente grego não poderia ser mais decisiva: o homem deixou de ser homem-cidadão para tornar-se puro homem-indivíduo.

O único liame admitido como verdadeiramente factível entre esses indivíduos é a "amizade", laço livre que reúne juntos aqueles que sentem, pensam e vivem de modo idêntico. Na amizade, nada é imposto de fora e de modo não-natural; sendo assim, nada viola a intimidade do indivíduo. No amigo, o epicurista vê outro si mesmo.

A amizade não é mais que o útil, mas o útil sublimado. Com efeito, primeiro se busca a amizade para conseguir determinadas "vantagens" estranhas a ela; depois, uma vez nascida, a amizade torna-se, ela mesma, fonte de prazer e, conseqüentemente, um fim.

Epicuro, portanto, pode afirmar o que segue: "De todas as coisas que a sabedoria busca, em vista de uma vida feliz, o maior bem é a conquista da amizade". "A amizade anda pela terra anunciando a todos que devemos acordar para dar alegria uns aos outros".

6 O quadrifármaco e o ideal do sábio

Epicuro forneceu pois aos homens um quádruplo remédio da seguinte forma. Mostrou:

1) que são vãos os temores em relação aos deuses e ao além;

2) que o pavor em relação à morte é absurdo, pois ela não é nada;

3) que o prazer, quando o entendemos corretamente, está à disposição de todos;

4) finalmente, que o mal dura pouco ou é facilmente suportável.

O homem que souber aplicar esse quádruplo remédio em si mesmo poderá adquirir a paz de espírito e a felicidade, que nada e ninguém poderão atingir. Tornando-se assim totalmente senhor de si, o sábio nada

mais tem a temer, nem mesmo os mais atrozes males e sequer as torturas: "O sábio será feliz mesmo entre os tormentos."

Evidentemente, dizer que o sábio pode ser feliz mesmo sob as mais atrozes torturas é um modo paradoxal de dizer que o sábio é absolutamente "imperturbável", e o próprio Epicuro deu demonstração disso quando, por entre os espasmos do mal que o levava à morte, escrevendo a um amigo o último adeus, proclamava que a vida é doce e feliz.

E assim, fortalecido por sua "ataraxía", Epicuro capacita-se para afirmar que o sábio pode competir, em felicidade, até com os deuses: exceto a eternidade, Zeus não possui nada a mais que o sábio.

Para os homens de seu tempo, atormentados pelo pavor e pela angústia do viver, Epicuro indicava novo caminho para o reencontro da felicidade, e pregava uma palavra que era como que um desafio à sorte e à fatalidade. Mostrava que a felicidade pode vir de dentro de nós, apesar de como as coisas estejam fora de nós, porque o verdadeiro bem, à medida que vivemos e enquanto vivemos, está sempre e somente em nós: o verdadeiro bem é a vida, e para mantê-la basta pouquíssimo, e esse pouquíssimo está à disposição de todos, de cada homem; e tudo o mais é vaidade.

Sócrates e Epicuro são os paradigmas de duas grandes "fés" e, aliás, de duas religiões leigas: a fé e a religião da "justiça", a fé e a religião da "vida". Texto 1

7 Destino do Epicurismo e Lucrécio

Epicuro não só propôs, mas impôs essa doutrina aos seus seguidores com férrea disciplina, a ponto de no "Jardim" não haver lugar para conflitos de idéias e desenvolvimentos doutrinários de relevo, pelo menos sobre questões de fundo. Os estudiosos se sucederam em Atenas, da morte de Epicuro (271/270 a.C.) até a primeira metade do séc. I a.C. Sabe-se que, na segunda metade desse século, o terreno no qual surgira a Escola de Epicuro fora vendido e que, portanto, o "Jardim" já estava morto em Atenas.

Mas a palavra de Epicuro encontraria uma segunda pátria na Itália. No séc. I a.C., por obra de Filodemo de Gadara (nascido por volta de fins do séc. II a.C. e morto entre 40 e 30 a.C.), constituiu-se um círculo de Epicuristas, de caráter aristocrático, que teve sua sede em uma vila de Herculano, de propriedade de Calpúrnio Pisão, notável e influente político (foi cônsul em 58 a.C.) e grande mecenas. As escavações realizadas em Herculano levaram à redescoberta dos restos da vila e da biblioteca, constituída por escritos de Epicuristas e do próprio Filodemo.

Mas a contribuição mais significativa para o Epicurismo veio de Tito Lucrécio Caro, que constitui um *unicum* na história da filosofia de todos os tempos. Nasceu no início do séc. I a.C., morreu por volta de meados desse século. O seu *De rerum natura,* que canta em versos admiráveis o pensamento de Epicuro, constitui o maior poema filosófico de todos os tempos.

Quanto à doutrina, Lucrécio repete fielmente Epicuro. Sua inovação consiste na poesia, ou seja, no modo como soube expor a mensagem que vinha do "Jardim". "Para libertar os homens, Lucrécio compreendeu que não se tratava de obter, nos momentos de fria reflexão, sua adesão a alguma verdade de ordem intelectual, mas que era preciso tornar essas verdades, como diria Pascal, compreensíveis ao coração" (P. Boyancé). Com efeito, confrontando as passagens do poema lucreciano com as correspondentes passagens de Epicuro, podemos concluir que a diferença é quase sempre esta: o filósofo fala com a linguagem do *logos,* ao passo que o poeta acrescenta os tons persuasivos do sentimento e da intuição fantástica; em suma, é a magia da arte. Uma só diferença subsiste, de resto, entre Epicuro e Lucrécio: o primeiro soube aplacar suas angústias, até existencialmente; Lucrécio, ao contrário, foi vítima delas, suicidando-se aos quarenta e quatro anos.

O Epicurismo sobreviverá também na era imperial, mas sem inovações. O documento mais significativo que atesta a vitalidade do Epicurismo é um grandioso livro mural que Diógenes de Enoanda (na Ásia Menor) mandou esculpir no séc. II d.C. No século seguinte o Epicurismo se extinguiu. Texto 2

EPICURO

1 A filosofia como arte do viver

A Carta a Meneceu é o mais belo e mais tocante escrito de Epicuro que nos foi conservado.

Após dizer que sempre é tempo de filosofar, porque ao filosofar se encontra a felicidade, Epicuro relembra suas idéias fundamentais sobre os deuses e sobre a morte.

Seguem-se, depois de algumas indicações sobre o modo de entender a vida e o futuro, a concepção sobre o modo em que devem ser entendidos os prazeres, as dores e os desejos e como o homem deve comportar-se em relação a eles.

Conclui a carta um chamado à responsabilidade do homem e a exaltação do sábio que é como um deus entre os homens.

1. Sempre é tempo de filosofar, sejamos velhos ou jovens

Epicuro saúda Meneceu.

Quem é jovem não espere para fazer filosofia; quem é velho não se canse disso. Com efeito, ninguém é imaturo ou superado em relação à saúde da alma. Quem diz que ainda não é hora de fazer filosofia, ou que a hora já passou; parece-se com quem diz, em relação à felicidade, que ainda não é o momento dela, ou que ele já passou. Por isso, tanto o jovem como o velho devem fazer filosofia; um para que, embora envelhecendo, permaneça sempre jovem de bens por causa do passado, o outro para que se sinta jovem e velho ao mesmo tempo, para que não tema o futuro. É preciso, portanto, ocupar-se de tudo o que leva à felicidade, se é fato que quando ela está conosco possuímos tudo, e que, quando não está conosco, fazemos de tudo para obtê-la.

2. Os deuses existem e são imortais e felizes

Pratica e medita aquilo que te ensinei continuamente, convicto de que se trata do abecê para uma vida feliz. Em primeiro lugar, considera que a divindade é um vivente incorruptível e feliz, como a noção comum do divino costuma aceitar, e não lhe atribuas qualquer coisa estranha à imortalidade ou de pouca consonância com a felicidade. Em relação à divindade, pensa tudo o que serve para preservar sua felicidade unida com a imortalidade. Os deuses existem de fato e o conhecimento que deles se tem é evidente. Eles, porém, não são como a maioria os crê, pois não continuam coerentemente a considerá-los como os concebem. Ímpio não é quem nega os deuses como a maioria os quer, e sim aquele que atribui aos deuses as opiniões que deles tem a maioria. Com efeito, as opiniões da maioria sobre os deuses não são prolepses, mas enganosas hipolepses.[1] Daqui se segue que dos deuses se fazem derivar para os homens as razões de todo maior dano e de todo bem; os deuses, com efeito, entregues continuamente às suas virtudes, são queridos por todos os seus semelhantes, mas rejeitam como estranho tudo o que não é semelhante a eles.

3. O que é a morte para o homem

Habitua-te a considerar que a morte é nada para nós, do momento que todo bem e todo mal residem na sensação, e a morte é privação de sensação. Por isso, a noção correta de que a morte é nada para nós, torna alegre o fato de que a vida seja concluída com a morte, não lhe concedendo um tempo infinito, e sim lhe subtraindo o desejo da imortalidade. Não há nada de terrível na vida para quem tenha compreendido bem que não há nada de terrível no fato de não viver mais. Por isso, é tolo quem diz temer a morte, não porque trará dor ao momento em que ela se apresentar a nós, mas porque nos faz sofrer na sua espera; com efeito, tolamente pode causar sofrimento na espera, aquilo que não faz sofrer com sua presença.

Portanto, o mal que mais nos atemoriza, ou seja, a morte, é nada para nós, a partir do momento que, quando vivemos, a morte não existe, e quando, ao contrário, existe a morte, nós não existimos mais. A morte, portanto, não nos concerne, nem quando estamos vivos, nem quando estamos mortos, porque para os vivos ela não existe, e os mortos, ao contrário, não existem mais. Os outros, por outro lado, fogem às vezes da morte como do pior dos males, outras vezes a [procuram] como alívio [das desgraças] da vida. [O sábio, ao invés, nem rejeita a vida], nem teme o não viver mais; com efeito, a vida não lhe é molesta, e também não crê que a morte seja um mal. Assim como para o

[1] Conceito inadequado, fundado sobre a opinião corrente.

alimento, ele não se serve dele em abundância, mas escolhe o melhor; também não procura gozar o tempo mais longo, mas o melhor.

4. Indicações sobre o modo de entender a vida e o futuro

E quem exorta o jovem a viver bem, e o velho a concluir bem a sua história mortal é um tolo, não só por tudo o que é digno de ser aceito da vida, mas também porque uma só é a reta preparação para bem viver e para bem morrer. Ainda pior é o que diz: "[...] não nascer é ótimo, mas, se nascidos, passar o mais depressa possível pelas portas do Hades".[2]

Se tal pessoa está mesmo convencida do que diz, por que não morre imediatamente? É seu direito legítimo fazê-lo, se de fato está convicto disto; ao contrário, se quer brincar, age como tolo em coisas que não comportam brincadeira. É preciso lembrar que o futuro não é inteiramente [nosso], nem inteiramente não nosso, para não esperar que absolutamente tenha de se realizar, nem desesperar-se, como se absolutamente não tenha de se realizar.

5. Como é preciso julgar os prazeres e as dores

É necessário depois pensar por analogia que alguns desejos são naturais, outros vãos; entre os naturais, alguns são necessários, outros são simplesmente naturais. Depois, dos necessários alguns são tais em relação à felicidade, outros são assim em relação ao bem-estar físico, outros ainda em relação à própria vida. Com efeito, uma sólida noção de desejo sabe guiar cada escolha e cada rejeição para a saúde do corpo e para a ataraxía da alma, uma vez que justamente este é o fim da vida feliz. Com efeito, justamente com este escopo fazemos de tudo, a fim de não experimentar nem sofrimento nem perturbação. Uma vez que isto se verifique em nós, toda tempestade da alma se aplaca, porque o ser humano não sabe que outra coisa desejar, que lhe falte, nem que outra coisa pedir para tornar pleno o bem da alma e do corpo. Sentimos necessidade do prazer, quando sofremos pela sua falta, [quando, ao contrário, não sofremos], então não temos nenhuma necessidade de prazer.

Por estes motivos, dizemos que o prazer é princípio e termo último de uma vida feliz. Com efeito, sabemos que o prazer é o bem primeiro e conatural a nós, a partir do prazer permitimos toda escolha e toda rejeição, e ao prazer nos reportamos para avaliar todo bem com a sensação assumida como norma. E a partir do momento que este é o bem primeiro e conatural a nós, justamente por isto não aceitamos todo prazer, mas dá-se o caso de que descuramos muitos deles, quando disso provém um incômodo maior; e assim consideramos que muitas dores são preferíveis aos prazeres, no caso que um prazer maior nos toque depois de ter resistido longamente ao sofrimento. Todos os prazeres, portanto, porque têm uma natureza congênita a nós, são um bem, todavia, nem todos devem ser aceitos. Da mesma forma, toda dor é um mal, porém, nem todas são de tal gênero que delas devamos fugir sempre. É preciso julgar tudo isso em base ao cálculo e a uma visão geral da utilidade e do dano. Com efeito, podemos experimentar que o bem, por certo tempo, é mal, e, vice-versa, que o mal pode ser um bem.

6. A independência em relação aos desejos

Também consideramos um grande bem a independência em relação aos desejos, não com o escopo de gozar apenas de pouco, mas porque se não temos o muito, possa bastar-nos o pouco, corretamente convictos de que melhor goza da abundância quem menos sente a sua necessidade, que tudo o que é requerido por natureza é facilmente obtenível, e tudo o que, ao contrário, é vão, dificilmente se adquire, que os alimentos frugais produzem prazer idêntico ao de uma mesa farta, quando elimina-se a dor da necessidade, e que pão e água oferecem o máximo dos prazeres, quando deles se serve quem deles tem necessidade.

7. Como devemos entender o prazer e a sua ligação com a virtude

Portanto, o hábito de um alimento simples e de modo nenhum refinado, de um lado confere saúde, do outro torna o homem ágil nas ocupações necessárias da vida, e se nós nos aproximamos, de vez em quando, a um teor de vida suntuoso, dispõe-nos melhor em relação a ele, e tira-nos o medo do destino. Por conseguinte, quando dizemos que o prazer é o fim último, não pretendemos falar dos prazeres dos dissolutos e nem dos que consistem na crápula, como pensam aqueles que não conhecem, não partilham ou mal entendem nossos princípios, e sim, ao contrário, pretendemos falar da falta de dor no corpo e da falta de perturbação na alma. Com efeito, não são os simpósios ou os banquetes contínuos, o aproveitar de jovenzinhos e mulheres, ou o peixe e tudo o que pode oferecer farta mesa que levam a uma existên-

[2] Teognides (séc. VI a.C.).

cia feliz, e sim a límpida capacidade de raciocínio, que esteja consciente de cada aceitação e de cada rejeição, e elimine a vacuidade das opiniões, pelas quais a pior das perturbações surpreende a alma.

De tudo isso, princípio e bem supremo é a prudência que, justamente por isso, constitui algo de ainda mais valioso do que a filosofia. Dela se originam todas as outras virtudes, e ela ensina como não é possível uma vida feliz sem que seja sábia, bela e justa [e também que seja sábia, bela e justa] sem que seja feliz. As virtudes, com efeito, são conaturais à vida feliz, que, por sua vez, não é separável das virtudes.

8. A causa do bem e do mal está no próprio homem

Por outro lado, a quem consideras melhor do que aquele que tem idéias santas sobre os deuses, que não tem medo algum da morte, que conhece o fundo o fim natural, que tenha consciência firme que é fácil realizar e prático alcançar o limite extremo do bem, enquanto o limite extremo do mal tem tempo e penas breves? Ou de quem proclama que [o destino], por alguns considerado senhor absoluto de tudo [...]? [...] em parte acontecem por necessidade [...[, em parte, ao contrário, pelo capricho da sorte, outras ainda estão em nosso poder, porque se constata que a necessidade é irresponsável, a sorte é instável, ao passo que aquilo que está em nós é livre e, por isso, ligado a zombaria e a elogio. Na realidade, era melhor ater-se ao mito que circunda os deuses, em vez de servir o destino dos físicos. Com efeito, o primeiro subentende a esperança de aplacar os deuses, honrando-os; o segundo, ao contrário, conserva toda a implacabilidade do necessário. [O sábio] não crê que a sorte seja um deus, como a maioria pensa (com efeito, nada é realizado desordenadamente pela divindade), e nem que ela seja uma causa vaga; com efeito, o sábio [não] pensa que bem e mal, no que se refere à vida, sejam concedidos aos homens pela fortuna, e que todavia o início de grandes bens e de grandes males se encontre sob a influência dela. Ele pensa finalmente que é melhor ser desafortunados com um pouco de sabedoria, ao invés de afortunados sem qualquer sabedoria, porque nas coisas humanas é melhor que uma reta decisão [não] seja coroada pela fortuna, em vez de [uma decisão errada] o ser.

Rumina contigo mesmo, dia e noite, estas argumentações e outras ainda semelhantes a elas, discute também com quem está próximo de tuas posições.

Epicuro, *Cartas e máximas*.

Lucrécio

2 O *De rerum natura*

O sistema de Epicuro não foi modificado em sua substância pelos numerosos seguidores, mas foi sempre considerado como verdade imodificável, completa em si e definitiva; Lucrécio, todavia, o repensou e reviveu em dimensão poética, e as novidades que ele traz estão justamente nesta dimensão, ou seja, na magia da arte, que se acrescenta à filosofia e a transfigura, fazendo-a penetrar na mente, mas também no coração.

Algumas diferenças que os estudiosos encontraram entre o pensamento de Epicuro e o de Lucrécio são, na maioria, inconsistentes, se consideradas na óptica que indicamos. Lucrécio, com efeito, tem uma visão pessimista da natureza, no sentido de que o mundo parece não feito para nós, tanto é nele a dor. Mas os grandes e numerosos afãs que nos circundam podem ser superados com a razão humana, *porque o conhecimento do verdadeiro e a luz da razão nos indicam a via justa do viver.*

Leremos, em seguida, passagens em que o sentimento poético de Lucrécio vive o senso do infinito que nos circunda, e nas quais ressoam acentos que trazem à mente aqueles desfalecimentos no infinito, de sabor quase leopardiano.

Além disso, citaremos passagens em que o senso de melancolia, que havia também em Epicuro, mas muito contido e superado pela razão, em Lucrécio se torna proeminente e amplifica-se-o em dimensão poética. Em particular, notaremos a grande piedade pelo homem, sobretudo pelo homem não-sábio que não conhece a verdade de Epicuro, que arrasta uma vida inútil, vivendo no afã e no fastio, para se perder no nada. Para Lucrécio, aqueles que ignoram a sabedoria epicurista são condenados, que vivem já na terra o seu inferno, sem perceber, e sem esperança.

1. Superação do mal por meio da luz da razão

Poderei não saber do mundo as origens,
mas, pelos sinais do céu e de muitas coisas criadas,
estou certo de que o mundo não é feito para nós,

porque ele é fonte de tanto mal.
No espaço que cobre o impulso terrestre
grande parte têm os montes
ávidos, as selvas gratas às feras, os rochedos,
os pântanos acinzentados de lagos
e os mares que tornam longínquas as terras;
aqui a aridez deserta, acolá o gelo perene
nos tolhem a extensão do solo:
e o pouco que sobra de terra mais dócil,
se a força do homem, para permanecer vivo,
não preme com suor a pá, se enche de mato.
E nós fecundamos as glebas com o arado,
tornamos grandes as plantas
porque sozinhas não cresceriam.
Mas, enquanto os campos frondejam
e as árvores e ervas respiram, com assíduo
cuidado educadas, chega sobre as obras humanas
a chuva improvisa e a geada ou a chama
quente demais do sol: ou então
desce para arrancá-las o sopro do furacão.
E a natureza em todo lugar,
pela terra e nos fundos
do mar que sustenta as estirpes das feras,
impele sobre nós os sopros malignos
das estações:
e a morte circula, inesperada.
E o menino, como náufrago lançado à margem
pelas ondas enfurecidas,
jaz nu por terra, sem poder falar,
precisando de ajuda;
e quando pelo grito materno
a natureza o jogou lá, na luz,
chora e torna lúgubre o dia de lamentos:
presságio do mal que lhe resta viver.
Ao invés, os animais, os rebanhos, as feras
crescem variadas,
nem de brinquedos têm necessidade,
nem de amas com brandas e ternas vozes,
nem de vestes que mudam ao mudar o tempo,
nem de armas, nem de muralhas
para se defenderem:
pois tudo para eles produz a terra
generosa, tudo para eles provê a natureza.
Ora, se isto é um remédio ridículo[1]
e os terrores humanos e os afãs seguidores
não temem o som das armas nem guerras,
que se misturam audazes entre os reis
e os poderosos,
nem o fulgor do ouro os fascina ou a púrpura,
por que duvidar que apenas o poder
da razão esteja em grau de abatê-los?
Tanto mais que a vida está envolta em trevas.
E como os meninos vêem de noite, aterrados,
no vazio da sombra, fantasmas de gélidas asas
e imaginam outros em caminho pelo ar,
também na luz tremem os homens
por coisas mais exíguas que as sombras.
Nem servem
os raios do sol desfazendo as trevas
e este terror do ânimo, mas apenas
o estudo do verdadeiro,
mas apenas a luz da razão.

2. Sentimento de desfalecimento no infinito

O todo existente não está de modo nenhum
terminado: se assim fosse teria um extremo;
mas é claro que jamais de uma coisa
pode haver extremo se outra coisa não existe
que marque seu confim: de modo
que se veja o ponto para além do qual
termine a visão dela.
E como admitimos que nada existe
para além do todo,
ao todo falta o extremo e o fim;
nem importa em que ponto te encontras do todo:
porque um ponto qualquer tem diante de si
o infinito.
Tu pensa o espaço como um momento acabado:
se alguém se lançar lá embaixo
em direção às últimas praias do mundo
e atirar uma flecha veloz, o que
te agradaria esperar? que o dardo
lançado com força atinja a meta
e voe para longe ou que possa
algo pará-lo e impedi-lo?
Obrigado estás a aceitar
uma destas duas coisas; todavia
tanto uma como a outra te impedem
qualquer caminho
e te forçam a admitir
que o todo se estende, infinito:
pois, mesmo que algo impeça
o vôo do dardo de atingir a meta,
mesmo que o vôo prossiga fora,
ele certamente não partiu de um termo último.
Se quiseres continuar eu te sigo
aonde quer que ponhas o extremo limite e saber,
desejarei a sorte daquele dardo.
Não terás um limite para parar
e aberta sempre terás a fuga.
em busca de novos limites.
Eis: uma coisa limita a outra ao olhar
de modo que todo limite
marca as formas do mundo:
o ar é confim de uma colina, o monte do ar;
a terra é termo do mar, o mar da terra.
Não há nada que o todo feche em um círculo
por fora.
Se todo o espaço do mundo
fosse fechado por limites certos e acabado,
já descido ao fundo estaria o amontoado

[1] O remédio ridículo ao qual Lucrécio se refere consiste nas ilusões dos homens que buscam o poder, a riqueza e coisas semelhantes.

da matéria por causa do peso, e sob
a abóbada do céu mais nada viveria
e nem céu nem sol de fato existiriam:
pois acumulada estaria por tempo
infinito no baixo a matéria inerte.
Mas agora, como é natural,
os germes dos corpos
jamais têm descanso, porque não existe
um fundo onde possam cair e parar;
e sempre com movimento contínuo acorrem átomos
para formar as coisas, de todos os lados
e também de baixo, velozes, do infinito.
Tal é portanto a natureza do vazio, assim do espaço
é fundo o abismo que nem sequer o raio
poderá jamais percorrê-lo inteiro
nem abreviar de um só ponto o seu caminho,
nem mesmo se o foco luzente durasse
o curso perene do tempo,
tão grande é o espaço aberto às coisas
por todos os lados, livre e inesgotável vazio.
A própria natureza, aliás, provê
que o mundo não tenha limites: obriga
os corpos a ficarem envoltos pelo vazio
e o vazio pelos corpos: de modo que por esta
alternância de vazio e matéria,
por estas duas coisas seja o todo infinito:
e mesmo que uma não fosse limite para a outra,
a outra sozinha seria infinita.

3. Os mundos infinitos nos espaços infinitos

Se fora destes amplos muros do mundo
se estende o espaço
a mente quer alçar-se para ver
e naquele vazio o meu ânimo peregrinar.
Ao meu redor não tenho limite nenhum:
é imensa a natureza do vazio,
é indubitável esta profundidade luminosa.
Aqui onde em longo vazio suspensos voam átomos
não há lugar para crer que apenas a terra
e apenas estes arcos celestes se tenham formado:
além de nós não tem repouso a matéria criadora.
E tanto mais se penso que o mundo terrestre
a natureza o fez por acaso,
que os átomos se chocaram por acaso
e depois de muita e vã violência
finalmente conseguiram se estreitar
e lançar nos úteros do vazio o exórdio
do universo.
Existem alhures, dispersas,
outras massas de átomos
como esta que o éter cobre
com ciumenta vigilância.
Não é maravilha que onde
a matéria está ordenada, onde o espaço
está aberto
aí novas coisas se formem.
Se tal é o número dos núcleos criadores
que toda a era dos vivos não basta para contá-los,
se a própria força permanece podendo
os mesmos elementos reunir em todo lugar
do modo como os reuniu aqui, é certo
que alhures existem outras terras
e outros mares,
existem outras formas de animais e de homens.
No conjunto de todas as coisas
não pode existir apenas uma que, sozinha,
tenha sido gerada,
que não seja parte de uma espécie
e de uma ordem: como para as feras dos montes,
como para esta prole dos homens,
para as mudas famílias dos peixes,
para os corpos dos pássaros no vento.
Destas comparações tu vês
que não são únicas as coisas que existem:
não é único o céu nem o sol nem o mar;
mas são infinitos em número,
justamente porque está fixado
no fundo de todo ser um limite,
justamente porque tudo é formado para a morte.
E para todos os espaços
é o mesmo como aqui para as coisas terrenas.

4. O homem que não conhece o verdadeiro vive na angústia e sobre a terra está como nos infernos

Se os homens, assim como sentem o peso que os cansa,
ao menos pudessem de tanto mal descobrir a
causa teriam quem sabe vida melhor.
E assim os vemos
incertos, sem saber o que querem:
vemo-los procurar inquietos outros lugares,
um lugar diferente do costumeiro
onde possam depor aquele peso:
este, enjoado de seus aposentos, sai
de seu rico palácio e para aí retorna: viu
que fora não há nada melhor;
este outro impele os cavalos
para a casa campestre,
açoita-os apressado
como para apagar dos tetos
as chamas, e já à porta boceja:
pega no sono e o pesado afã interrompe,
ou volta para a cidade e as costumeiras
estradas revê.
Cada um desejaria separar-se de si
e fugir para longe,
mas não consegue; ao contrário,
sempre mais a si mesmo
constrangido se apega
e ao mesmo tempo se odeia:
doente, não sabe como o mal lhe acontece,
não vê a causa do mal.

Lucrécio, *De rerum natura.*

O Estoicismo

I. Gênese e desenvolvimentos da Estoá

• **A filosofia estóica formou-se principalmente pela ação de três filósofos que, um depois do outro, deram cada um a própria original e conspícua contribuição às doutrinas da Escola, chamada Estoá (termo que significa "pórtico", lugar em que os filósofos se encontravam).**

Origens e periodização do Estoicismo → § 1

O primeiro deles foi Zenão de Cício (que chegou em Atenas em 312/311 a.C.), o segundo foi Cleanto de Assos (que dirigiu a Escola entre 262 e 232 aproximadamente), e o terceiro, ao qual se deve a sistematização definitiva da doutrina, foi Crisipo de Sôli (que foi escolarca de 232 até quase o fim do século).

Os estudiosos dividem a história da Estoá em três períodos:

- **a Antiga Estoá de Zenão, Cleanto e Crisipo;**
- **a Média Estoá de Panécio e Possidônio;**
- **a Nova Estoá de Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio.**

1 Do "Jardim" à "Estoá"

No fim do séc. IV a.C., pouco mais de um lustro da fundação do "Jardim", nascia em Atenas outra Escola, destinada a tornar-se a mais famosa da época helenística. Seu fundador foi um jovem de raça semítica, Zenão, nascido em Cício, na ilha de Chipre, por volta de 333/332 a.C., e que se transferiu para Atenas em 312/311 a.C., atraído pela filosofia. Zenão teve primeiro relações com Crates, o Cínico, e com Estilpão Megárico. Ouviu também Xenócrates e Pólemon.



Busto atribuído a Zenão de Cício (que viveu a cavalo entre o séc. IV e o III a.C.), fundador da Escola que mantinha aulas na Estoá (= pórtico), de onde derivou o nome de Estoicismo para designar a Escola e seu pensamento. Este busto conserva-se em Nápoles, no Museu Arqueológico Nacional.

Releu os antigos Físicos e fez seus principalmente alguns conceitos de Heráclito, como veremos. Mas o acontecimento que mais o influenciou talvez tenha sido a fundação do "Jardim". Como Epicuro, ele renegava a metafísica e toda forma de transcendência. Como Epicuro, concebia a filosofia no sentido de "arte de viver", ignorada pelas outras escolas ou então só imperfeitamente realizada por elas. Mas, embora compartilhasse o conceito epicurista de filosofia, bem como seu modo de propor os problemas, Zenão não aceitava sua solução para esses problemas, tornando-se severo adversário dos dogmas do "Jardim". Repugnavam-lhe profundamente as duas idéias básicas do sistema, quer dizer, a redução do mundo e do homem a mero agrupamento de átomos e a identificação do bem do homem com o prazer, bem como suas conseqüências e corolários. Não é de surpreender, portanto, que encontremos em Zenão e em seus seguidores a clara inversão de uma série de teses epicuristas. Todavia, não devemos esquecer que as duas Escolas tinham os mesmos objetivos e a mesma fé materialista e que, portanto, trata-se de duas filosofias que se movem no mesmo plano de negação da transcendência e não de duas filosofias que se movem em planos opostos.

Zenão não era cidadão ateniense e, como tal, não tinha direito de adquirir um edifício; por isso, ministrava suas aulas em um pórtico, que fora pintado pelo pintor Polignoto. Em grego, "pórtico" diz-se *stoá*. Por essa razão, a nova Escola teve o nome de "Estoá" ou "Pórtico" e seus seguidores foram chamados "os da Estoá", "os do Pórtico", ou simplesmente "Estóicos".

No Pórtico de Zenão, diversamente do Jardim de Epicuro, admitia-se a discussão crítica em torno dos dogmas do fundador da Escola, fazendo com que tais dogmas ficassem sujeitos a aprofundamento, revisões e reformulação.

Em conseqüência, enquanto a filosofia de Epicuro não sofria modificações relevantes, sendo na prática somente ou preponderantemente repetida e glosada, e permanecendo assim substancialmente imutável, a filosofia de Zenão sofreu inovações até notáveis, apresentando uma evolução bastante considerável.

Os estudiosos hoje têm bem claro que é necessário distinguir três períodos na história da Estoá:

1) O período da "Antiga Estoá", que vai de fins do séc. IV a todo o séc. III a.C., no qual a filosofia do Pórtico foi pouco a pouco desenvolvida e sistematizada na obra da tríade da Escola: o próprio Zenão, Cleanto de Assos (que dirigiu a Escola de 262 a 232 a.C., aproximadamente) e, principalmente, Crisipo de Sôli (que dirigiu a Escola de 232 a.C. até o último lustro do séc. III a.C.). Foi principalmente este último, talvez de origem semítica que, com mais de setecentos livros (infelizmente perdidos), fixou de modo definitivo a doutrina do primeiro estágio da Escola.

2) O período assim chamado da "Média Estoá", que se desenvolve entre o II e o I séc. a.C. e que se caracteriza por infiltrações ecléticas na doutrina originária.

3) O período da Estoá romana ou da "Nova Estoá", que se situa já na era cristã, no qual a doutrina faz-se essencialmente meditação moral e assume fortes tons religiosos, em conformidade com o espírito e as aspirações dos novos tempos.

O pensamento dos primeiros representantes da velha Estoá é dificilmente diferenciável, porque todos os textos se perderam e, além disso, aqueles que recuperavam as doutrinas estóicas através de testemunhos indiretos atinham-se às inumeráveis obras de Crisipo, que, elaboradas com dialética e habilidade refinadas, obscureceram toda a produção dos outros pensadores da Estoá, até fazê-la quase desaparecer. Além disso, foi Crisipo quem derrotou as tendências heterodoxas da Escola, que se haviam verificado com Aristão de Quios e com Erilo de Cartago, desencadeando verdadeiros cismas. Por isso, a exposição da doutrina da velha Estoá é sobretudo uma exposição da doutrina na formulação que recebeu de Crisipo. Também são escassos os testemunhos precisos sobre os pensadores da Média Estoá Panécio e Possidônio, mas os dois pensadores são nitidamente diferenciáveis. Já no que se refere ao estoicismo romano, possuímos obras completas, numerosas e ricas.

Vamos começar ilustrando as teses capitais da doutrina da Estoá antiga.

II. A lógica da antiga Estoá

• A Estoá, aceitando a tripartição da filosofia em lógica, física e ética, atribui à lógica a tarefa de fornecer o critério de verdade sobre o qual fundar a ética. Como os Epicuristas, os Estóicos tomaram os movimentos da sensação, entendida como impressão dos objetos externos sobre os sentidos. Nos confrontos de cada representação a razão (*logos*) do homem exprime seu acordo ou sua rejeição. Apenas quando recebeu nosso acordo a representação se torna "compreensiva" ou "cataléptica". Se uma representação recebe a aprovação — isto é, supera o exame do *logos* — torna-se "representação cataléptica", e pode entrar de fato no processo do conhecimento. Se não recebe a aprovação, deve ser descartada.

O conhecimento e o papel central do logos
→ § 1

• A seguir, a representação cataléptica torna-se intelecção e conceito, ou seja, torna-se universal, e sobre os universais se fundamenta o raciocínio verdadeiro e próprio, que para os Estóicos — como para Aristóteles, embora de modos diversos — encontra no silogismo sua forma perfeita.

Os Estóicos admitiram também a existência de "prolepses", ou seja, de noções inatas, inerentes à natureza do homem. Por conseguinte, tiveram de enfrentar o problema do universal.

Os conceitos e as "prolepses"
→ § 2

1 A "representação cataléptica"

Tanto Zenão quanto a Estoá aceitam a tripartição da filosofia estabelecida pela Academia (que fora substancialmente acolhida por Epicuro, como já vimos), inclusive acentuando-a e não se cansando de forjar novas imagens para ilustrar do modo mais eficaz a relação existente entre as três partes. A filosofia em seu conjunto é comparada por eles a um pomar, no qual a lógica corresponde ao muro circundante, que delimita o âmbito do pomar e que cumpre ao mesmo tempo o papel de baluarte de defesa; as árvores representam a física, porque são como que a estrutura fundamental, ou seja, aquilo sem o que não existiria o pomar; finalmente, os frutos, que são aquilo a que todo o plantio visa, representam a ética.

Assim como os Epicuristas, os Estóicos atribuíam primariamente à lógica a tarefa de fornecer um critério de verdade. E, como os Epicuristas, indicavam a base do conhecimento na *sensação*, que é uma *impressão* provocada pelos objetos sobre os nossos órgãos sensoriais, a qual se transmite à alma e nela se imprime, gerando a *representação*.

Porém, segundo os Estóicos, a representação da verdade não implica só um "sentir", mas postula ademais um "assentir", *um consentir ou aprovar proveniente do* logos *que está em nossa alma*. A impressão não depende de nós, mas da ação que os objetos exercitam sobre nossos sentidos; nós não somos livres de acolher essa ação ou de nos subtrair a ela, mas estamos livres para tomar posição diante das impressões e representações que se formulam em nós, dando-lhes o assentimento (*synkatáthesis*) de nosso *logos* ou recusando dar-lhes nosso assentimento. Só quando existe o assentimento é que temos a "apreensão" (*katálepsis*). E a representação que recebeu nosso assentimento é "representação compreensiva ou cataléptica", constituindo o único critério ou garantia de verdade.

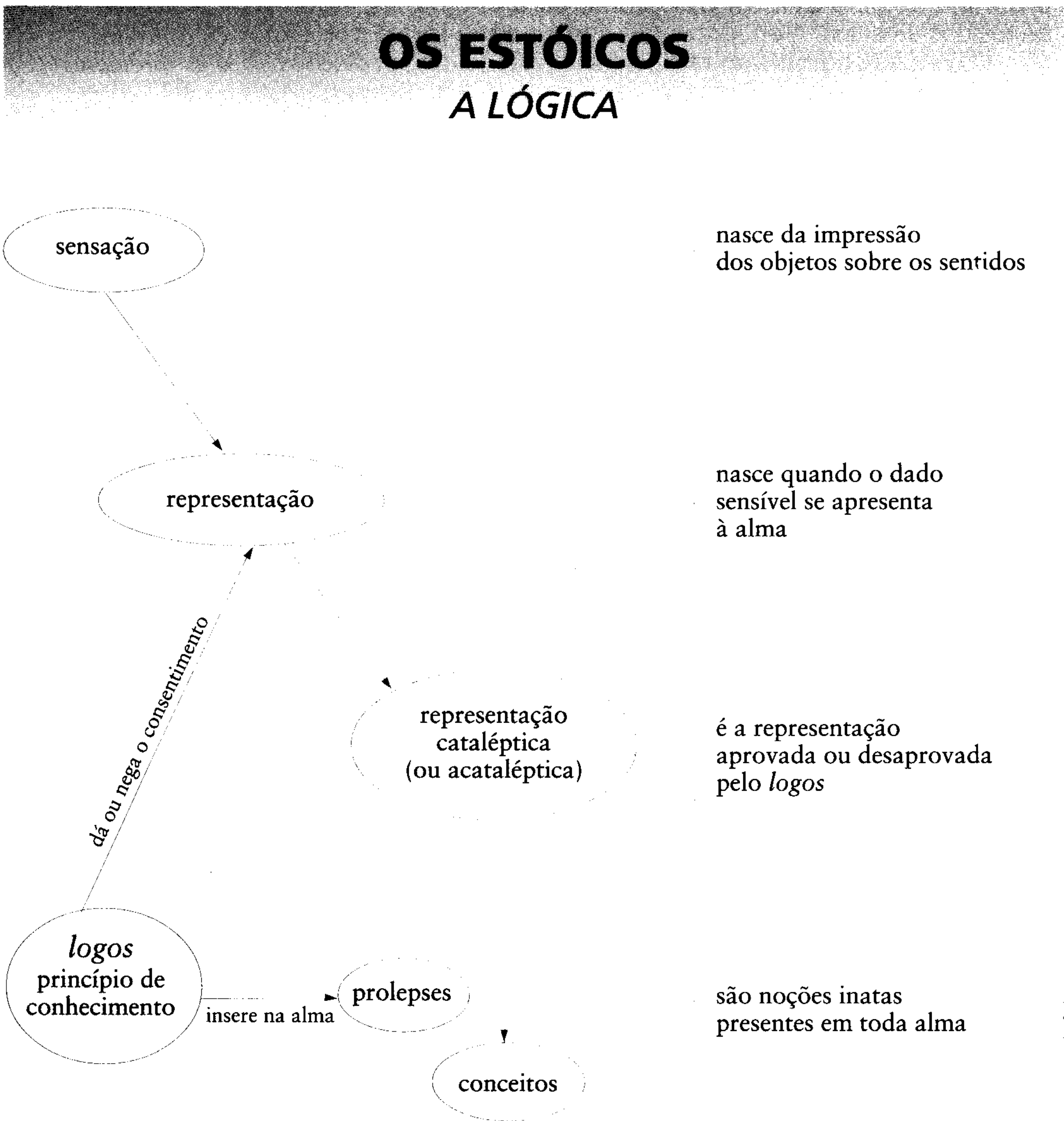
2 As "prolepses"

Em substância, para os Estóicos, a verdade própria da representação cataléptica deve-se ao fato de que esta é uma ação e uma modificação material e "corpórea" que as coisas produzem sobre nossa alma, provocando resposta igualmente material e "corpórea" por parte da nossa alma. Por

razões que esclareceremos melhor adiante, *a própria verdade, segundo os Estóicos, é algo de material, "é um corpo"*.

Contudo, os Estóicos admitiram que passamos da representação cataléptica à intelecção e ao conceito. Admitiam, ademais, "noções ou prolepses inatas na natureza humana". E, em conseqüência, obrigaram-se a dar conta da natureza dos universais. O ser, para os Estóicos, é sempre e somente "corpo" e, ademais, individual; portanto, o universal não pode ser corpo, é um incorpóreo, não no sentido positivo platônico, mas no sentido negativo de "realidade empobrecida de ser", uma espécie de ser ligado somente à atividade do pensamento.

Os Estóicos afastaram-se notavelmente de Aristóteles, apoiando-se na proposição como elemento-base da lógica (lógica proposicional) e privilegiando os silogismos hipotéticos e disjuntivos, sobre os quais Aristóteles não havia teorizado. Mas esta parte da lógica estóica, hoje grandemente revalorizada, permanece à margem do sistema. A "representação cataléptica" continuou sendo o verdadeiro ponto de referência para a Estoá, em virtude das razões expostas.



III. A Física da antiga Estoá

• O ser, dizem os Estóicos, se identifica com o "corpo", razão pela qual tudo o que existe — também os vícios, o bem e as virtudes — são "corpos". E todo corpo é formado pela ação de uma causa ativa com uma causa passiva, isto é, pela ação da razão (*logos*) sobre a matéria, produzindo entes de caráter "hilemórfico", isto é, feitos de matéria e forma. A forma de cada objeto seria, portanto, o resultado da ação de uma única força racional que dá forma (definição) a um substrato indefinido.

O materialismo e corporeísmo dos Estóicos → § 1

• Esta força racional identifica-se com a natureza (*physis*), e, portanto, com o princípio divino, e em sentido mais específico com o fogo ou sopro (*pneuma*) afogueado que penetra toda a realidade, aquece-a e — segundo as concepções científicas da época, que viam no calor o princípio vital — lhe dá vida. Aparece, portanto, evidente que para os Estóicos o cosmo é como um imenso organismo vivo, em que tudo é vida (= *hilozoísmo*).

O pneuma e a concepção hilozoísta do mundo → § 1

• Todavia, neste ponto surgem dois problemas:

1) Como é possível que o fogo-natureza-Deus, que, como sabemos, é corpóreo e material, penetre o cosmo que é também material? É acaso possível que os corpos se penetrem mutuamente?

2) Como pode o *logos*-fogo, que é único, produzir infinidade de formas?

• Para resolver o primeiro problema os Estóicos introduziram o princípio da infinita divisibilidade dos corpos e, portanto, admitiram a possibilidade de que as partes de um corpo penetrem completamente entre as partes de outro (princípio da "mistura total dos corpos").

O princípio da mistura total dos corpos → § 1

• Para responder ao segundo problema eles representaram o *logos* como "semente de todas as coisas", ou seja, como semente capaz de gerar muitas outras sementes (= *razões seminais*): com efeito, como a semente que é única consegue produzir a infinita variedade das frondes, dos ramos, das flores e dos frutos de uma árvore, do mesmo modo o único *logos* produz a infinita variedade das formas presentes no mundo.

O logos como razão seminal → § 2

• Se todas as formas derivam de única semente, elas têm reciprocamente uma relação orgânica, isto é, "simpatizam" entre si, de modo que cada parte do cosmo está em conexão com todas as outras (princípio da "simpatia cósmica").

O princípio da "simpatia cósmica" → § 2

• Os Estóicos, além disso, não hesitaram em chamar de Deus esta *razão* (*logos*) inerente ao mundo, pelo fato de que ela efetivamente atende as funções de Deus. De um lado, dá forma às coisas; do outro, move-as e as dispõe racionalmente. Deste modo, eles formularam a primeira concepção explícita e sistemática do panteísmo, isto é, da doutrina que identifica o cosmo com Deus.

A primeira forma sistemática de panteísmo → § 3

Providência, necessidade e destino
→ § 4

• A presença do Deus-*logos* na realidade implica que tudo seja por ele dirigido de modo infalível, isto é, que tudo seja endereçado ao melhor fim (o *logos* não pode errar): neste sentido, o finalismo universal se traduz em uma forma de providência geral. Mas esta forma de "providência" coincide com o destino inelutável, que não é mais do que aquilo que se segue à ordem necessária de todas as coisas devida ao *logos*.

A liberdade humana
→ § 5

• Aqui, porém, surge um problema: se a razão imanente implica necessidade imanente, então, também o homem continua implicado nesta necessidade. O que será, portanto, da sua livre vontade? A vontade do homem — observam os Estóicos — não é livre, ou seja, ela encontra obstáculos que impedem sua realização, apenas quando se opõe ao destino (= ao *logos*); ao contrário, quando o atende e quer aquilo que o destino quer, então não só não encontra impedimentos, mas tem efeito seguro. A verdadeira liberdade, portanto, estaria em uniformizar-se ao *logos*: querer o que o Destino quer.

A conflagração cósmica
→ § 6

• A idéia de que o mundo seja formado de fogo implica que nele se manifestem, embora em tempos diversos, os dois aspectos típicos da atividade do fogo, isto é, o vivificante (lembremo-nos da relação fogo-calor-vida, mais vezes salientado) e o destrutivo. Assim, enquanto prevalece o primeiro aspecto o cosmo vive, quando prevalece o segundo ele se consuma em total combustão.

A palingênese
→ § 6

• Todavia, desta conflagração o mundo renascerá (*palingênese*), e renascerá igual, porque a lei que o dirige é sempre a mesma, justamente a do *logos*: e também os eventos da história se repetirão idênticos até a sucessiva conflagração; e assim por diante.

A alma humana
→ § 7

• O *logos* que penetra o universo se manifesta, em particular medida, na alma humana que é fogo ou pneuma — uma parte do fogo ou pneuma cósmico — e é dividida em oito partes: os cinco sentidos, uma parte destinada à fonação, uma à reprodução, e a parte racional chamada de "hegemônico", ou seja, que domina as outras.

1 O materialismo monista dos Estóicos

A física da antiga Estoá é uma forma (talvez a primeira forma) de materialismo monista e panteísta.

O ser, dizem os Estóicos, é só aquilo que tem a capacidade de agir e sofrer. Mas este é apenas o corpo: "ser e corpo são idênticos"; é, portanto, sua conclusão. Corpóreas são também as virtudes e corpóreos os vícios, o bem, a verdade.

Esse materialismo, em vez de tomar a forma do mecanicismo pluralista atomista, como nos Epicuristas, configura-se em sentido hilemórfico, hilozoísta e monista.

Os Estóicos falam, na verdade, de *dois* princípios do universo, um "passivo" e um "ativo", mas identificam o primeiro com a matéria e o segundo com a forma (ou melhor, com o princípio informante) e sustentam que um é inseparável do outro. A forma, além disso, segundo eles, é a Razão divina, o *Logos*, Deus.

Compreende-se bem, deste modo, que os Estóicos pudessem identificar seu Deus-*Physis-Logos* com o "fogo artífice", com o "raio que tudo governa", de Heráclito, ou ainda com o *pneuma*, que é "sopro ardente", ou seja, ar dotado de calor. O fogo, com

efeito, é o princípio que tudo transforma e tudo penetra; o calor é o princípio *sine qua non* (imprescindível) de todo nascimento, crescimento e, em geral, de toda forma de vida.

Para o Estoicismo, a penetração de Deus (que é corpóreo) através da matéria e de toda a realidade (que também é corpórea) é possível por causa do dogma da "mistura total dos corpos". Recusando a teoria dos átomos dos Epicuristas, os Estóicos admitem a divisibilidade dos corpos ao infinito e, assim, a possibilidade de que as partes dos corpos possam se unir intimamente entre si, de modo que dois corpos possam, perfeitamente, fundir-se num só. É evidente que essa tese comporta a afirmação da "penetrabilidade dos corpos", aliás coincide com ela. Por mais aporética que seja, essa tese, em todo caso, é requerida pela forma do materialismo monista adotado pela Estoá.

2 A doutrina das razões seminais

O monismo da Estoá compreende-se ainda melhor se considerarmos a doutrina das assim chamadas "razões seminais". O mundo e as coisas do mundo nascem da única matéria-substrato qualificado, pouco a pouco, pelo *logos* imanente que é, este também, uno, mas capaz de diferenciar-se nas infinitas coisas. O *logos* é como *o sêmen de todas as coisas, é como um sêmen que contém muitos sêmens* (os *logoi spermatikói*), que os latinos traduziriam com a expressão *rationes seminales* (razões seminais). Uma fonte antiga diz: "Os Estóicos afirmam que Deus é inteligente, fogo artífice, que metodicamente procede à geração do cosmo e que inclui em si *todas as razões seminais*, segundo as quais as coisas são geradas segundo o fado. Deus é [...] a *razão seminal* do cosmo."

As Idéias ou Formas platônicas e as formas aristotélicas são assim assumidas no único *logos*, que se manifesta em infinitos *sêmens criativos, forças* ou *potências germinativas* que operam no interior da matéria, imanentes à estrutura da matéria a ponto de serem inteiramente inseparáveis dela. O universo inteiro é assim como que um único grande organismo, no qual o todo e as partes se harmonizam e "simpatizam", ou seja, sentem em correspondência uma com a outra e em correspondência com o todo (doutrina da "simpatia" universal).

3 O panteísmo estóico

Dado que o princípio ativo, que é Deus, é inseparável da matéria e como não existe matéria sem forma, Deus está em tudo e Deus é tudo. Deus coincide com o cosmo. Dizem as fontes antigas: "Zenão indica o cosmo inteiro e o céu como substância de Deus." Ou ainda: "Chamam de Deus o cosmo inteiro e as suas partes".

O ser de Deus é uno com o ser do mundo, a ponto de tudo (o mundo e as suas partes) ser Deus. Essa é a primeira concepção explícita e temática de panteísmo da antiguidade (a dos Pré-socráticos era somente uma forma de panteísmo *implícito* e *inconsciente;* só depois da distinção dos planos da realidade em Platão e da negação crítica dessa distinção se torna possível um panteísmo consciente de si mesmo).



Rosto de filósofo atribuído por alguns a Crisipo (séc. III a.C.), o maior dos antigos Estóicos, que [illegible] e difundiu a doutrina da Escola com mais de 700 escritos.

4 Finalismo e Providência segundo os Estóicos

Contra o mecanicismo dos Epicuristas, os Estóicos defendem uma rigorosa concepção finalística. Com efeito, se todas as coisas sem exceção são produzidas pelo princípio divino imanente, que é *Logos,* inteligência e razão, tudo é rigorosa e profundamente racional, tudo é como a razão quer que seja, e como ela não pode deixar de querer que seja, tudo é como deve ser e como é bom que seja, e o conjunto de todas as coisas é perfeito; não existe obstáculo ontológico à obra do Artífice imanente, dado que a própria matéria é veículo de Deus; assim, tudo o que existe tem seu significado preciso e é feito do melhor dos modos possíveis; o todo, em si, é perfeito; as coisas singulares, consideradas em si imperfeitas, têm sua perfeição no quadro do todo.

Estreitamente ligada a essa concepção encontra-se a noção de "Providência" *(Prónoia).* A Providência estóica, tenha-se presente, nada tem a ver com a Providência de um Deus pessoal. É o finalismo universal que faz com que cada coisa (mesmo a menor das coisas) seja feita como é bom e como é melhor que seja. É uma Providência imanente e não transcendente, que coincide com o Artífice imanente, com a Alma do mundo.

5 "Fado" ou "Destino" e liberdade do sábio

Desse modo, a Providência imanente dos Estóicos, vista por outra perspectiva, revela-se como "Fado" e como "Destino" *(Heimarméne),* ou seja, como Necessidade inelutável. Os Estóicos entendiam esse Fado como a série irreversível das causas, como a "ordem natural e necessária de todas as coisas", como a indissolúvel trama que liga todos os seres, como o *logos* segundo o qual as coisas acontecidas aconteceram: "aquelas que acontecem, acontecem; e aquelas que acontecerão, acontecerão." E posto que tudo depende do *logos* imanente, *tudo é necessário* (assim como tudo é providencial, do modo como vimos), mesmo o acontecimento mais insignificante. Estamos diante do oposto da visão epicurista, que, com a "declinação dos átomos", ao contrário, pusera todas as coisas ao sabor do acaso e do fortuito.

Mas, no contexto desse fatalismo, como se salva a liberdade do homem? A verdadeira liberdade do sábio consiste em conformar a própria vontade à do Destino, consiste em querer, com o Fado, aquilo que o Fado quer. Isso é "liberdade", enquanto *aceitação racional do Fado,* que é racionalidade. Com efeito, o Destino é o *Logos;* por isso, querer os quereres do Destino é querer os quereres do *Logos.* Liberdade, pois, é pôr a vida em total sintonia com o *Logos.* Por isso Cleanto escrevia:

> "Guia-me, ó Júpiter, e tu, Destino, ao fim, seja qual for, que vos praza assinalar-me. Seguirei imediatamente, pois se me atraso, por ser vil, mesmo assim deverei alcançar-vos".

Eis uma bela passagem, referida por fonte antiga, que exemplifica muito bem o conceito expresso acima: "Os Estóicos também afirmaram com certeza que todas as coisas ocorrem por fado, servindo-se do seguinte exemplo: um cão que está amarrado a um carro, se quiser segui-lo, é puxado e o segue, fazendo necessariamente aquilo que também faz por sua vontade; se, ao contrário, não quiser segui-lo, será obrigado, de toda forma, a fazê-lo. A mesma coisa na verdade ocorre com os homens. Mesmo que não queiram seguir [o Destino], serão em todo caso obrigados a chegar ao que foi estabelecido pelo fado." Sêneca dirá, traduzindo um verso de Cleanto com sentença lapidar: "Ducunt volentem fata, nolentem trahunt" ("O destino guia quem o aceita, e arrasta quem o rejeita").

6 A concepção estóica da conflagração universal e da palingênese

Mas há ainda um ponto essencial a ser ilustrado no que se refere à cosmologia dos Estóicos. Como os Pré-socráticos, os Estóicos propuseram um mundo gerado e, em conseqüência, corruptível (aquilo que nasce deve, em certo momento, morrer). De resto, era a própria experiência que lhes dizia que, como existe um fogo que cria, existe também um fogo ou um aspecto do fogo que queima, incinera e destrói. No entanto, era impensável que as coisas singulares do mundo fos-

● **Conflagração cósmica (*ekpyrosis*).** Para os Estóicos é a combustão geral na qual, ciclicamente, no grande ano em que se conclui o ciclo de desenvolvimento do cosmo, o fogo consuma e reabsorve em si toda a realidade. Não, porém, de modo definitivo, porque dessa condição o mundo se regenera e volta a desenvolver-se em formas sempre idênticas (palingênese).

● **Apocatástase.** O termo significa "reconstituição" e nos Estóicos tem significado técnico: indica o princípio segundo o qual todo o mundo em períodos regulares se reforma de modo sempre idêntico, depois de ser destruído pelo fogo (cf. acima, *conflagração cósmica*). Por meio da apocatástase o mundo se reconstitui sempre do mesmo modo, não só em geral mas também nos mínimos particulares, pois é sempre animado pelo mesmo *logos*.

sem sujeitas à corrupção mas não o mundo que é constituído por elas.

Assim, a *conclusão* era obrigatória: o fogo alternadamente cria e destrói; em conseqüência, no fatídico final dos tempos haverá a "conflagração universal", uma combustão geral do cosmo (*ekpyrosis*), que será ao mesmo tempo a purificação do universo, passando a haver somente fogo. À destruição do mundo se seguirá um "renascimento" (*palingênese*), pelo qual "tudo renascerá de novo exatamente como antes" (*apocatástase*), então renascerá o cosmo, esse mesmo cosmo que continuará pela eternidade a ser destruído e depois reproduzido, não só na estrutura geral, mas também nos acontecimentos particulares (uma espécie de eterno retorno), e renascerá cada homem sobre a terra, e será como foi na vida anterior, até nas mínimas particularidades. De resto, idêntico é o *logos*-fogo, idêntico é o sêmen, idênticas são as razões seminais, idênticas são as leis em sua explicação, idênticas são as concatenações das causas segundo as quais as razões seminais se desenvolvem em geral e em particular.

7 O homem, a alma e sua sorte

Como vimos, o homem ocupa posição predominante no âmbito do mundo. Esse privilégio, em última análise, deriva do fato de que, mais do que qualquer outro ser, o homem participa do *logos* divino. Com efeito, o homem constitui-se de corpo e alma, a qual é um fragmento da Alma cósmica; é, pois, um fragmento de Deus, já que a Alma universal, como sabemos, é Deus. Naturalmente, a alma é corpórea, ou seja, fogo ou pneuma.

A alma permeia o organismo físico inteiro, vivificando-o; o fato de ela ser material não é impedimento para isso, pois, como sabemos, os Estóicos admitem a penetrabilidade dos corpos. Exatamente por permear todo o organismo humano e presidir às suas funções essenciais, a alma é dividida em oito partes pelos Estóicos: uma, central, chamada "hegemônica", isto é, a parte que dirige, coincidindo essencialmente com a razão; cinco partes constituindo os cinco sentidos; a parte que preside à formação; finalmente, a que preside à geração. Além das oito "partes", os Estóicos distinguiram, numa mesma parte, diferentes "funções": assim, a parte hegemônica ou parte principal da alma tem em si as capacidades de perceber, concordar, apetecer e raciocinar.

A alma sobrevive à morte do corpo, ao menos por certo período; segundo alguns Estóicos, as almas dos sábios sobrevivem até a próxima conflagração.

III. A ética da antiga Estoá

• Todos os seres vivos são dotados de um princípio de conservação (chamado *oikéiosis*), que instintivamente os leva a evitar aquilo que os prejudica e a buscar aquilo que os beneficia, que acresce seu ser: em uma palavra, o bem de um ser é aquilo que lhe é benéfico, e o mal é o que danifica.

O princípio da oikéiosis
→ § 1

Por conseguinte, todo ser vivo pode e deve viver segundo a natureza, segundo a sua natureza. Ora, a natureza do homem é racional e a sua essência é a razão. Assim, para o homem atuar o princípio de conservação deve buscar as coisas e apenas as coisas que incrementam sua razão e fugir das que o prejudicam.

Bens, males e "indiferentes"
→ § 2

• As realidades que correspondem a estas características são a virtude e o vício: portanto, apenas a virtude é "bem" e só o vício é "mal". E todas as outras condições que concernem à natureza física do homem (por exemplo: a saúde, a doença, a riqueza, a fama, a morte etc.), como deverão ser julgadas? Conforme as premissas, a conclusão que daí deriva é a seguinte: não são nem bens nem males, mas moralmente "indiferentes".

Os indiferentes que devem ser "rejeitados" e os "preferíveis"
→ § 3

• Esta solução era demasiadamente rigorosa e drástica e, portanto, pouco praticável. Por tal motivo, foi posteriormente mitigada. Os Estóicos chegaram a admitir que também para a componente física devia existir uma *oikéiosis* específica, que permitiria distinguir as coisas que prejudicam o corpo das que o beneficiam, atribuindo às primeiras o caráter de "indiferentes que devem ser rejeitadas" e às segundas de "indiferentes preferíveis". Todavia, enquanto os bens e os males têm valor absoluto, os preferíveis são preferíveis apenas em relação aos rejeitáveis e vice-versa: a saúde é preferível à doença, mas nem por isso é em si um bem em sentido absoluto.

As ações "perfeitas" e os deveres
→ § 4

• Os Estóicos elaboraram também um quadro das ações, distinguindo as "ações retas" (ou moralmente perfeitas) e as "ações convenientes" ou "deveres". A diferença entre os dois tipos depende não da natureza da ação (uma mesma ação pode ser tanto dever como ação correta), mas sobretudo da intenção de quem a realiza: se quem a realiza está em sintonia com o *logos* e, portanto, é um sábio, suas ações serão sempre ações corretas; se, ao contrário, age sem esta consciência, suas ações, embora formalmente conformes à natureza, são deveres. Disso derivam duas conseqüências significativas: de um lado, que quem não é sábio, faça o que fizer, jamais realizará uma ação correta; do outro, que quem é sábio, qualquer coisa queira ou faça, realizará sempre ações corretas, justamente porque sua vontade quer aquilo que o *logos* quer.

O homem como "animal comunitário"
→ § 5-6

• Os Estóicos consideravam que a *oikéiosis* não era um fato apenas individual, mas devia estender-se à família e à toda a humanidade, de modo a definir o homem "animal comunitário" (isto é, participante da comunidade humana), e não mais, como queria Aristóteles, "animal político" (isto é, inserido na *Pólis*).

Esta mudança de perspectiva favoreceu a difusão de ideais de igualitarismo e de aversão à escravidão (todos os homens participam do *logos* e, portanto, todos os homens são iguais, e ninguém é por natureza escravo).

• Não se deve pensar que o sábio prove um "sentimento" de simpatia ou solidariedade com os outros homens: com efeito, os sentimentos de misericórdia, de participação humana, de amor são entendidos como "paixões" e, portanto, como vícios da alma. O ideal do sábio é a "impassibilidade" (*apatía*), pela qual não se trata apenas de moderar as paixões, mas de eliminá-las inteiramente, nem mesmo senti-las. E isso se compreende bem, se considerarmos que as paixões são a fonte do mal e do vício e se configuram como erros do *logos*. É claro, portanto, que os erros não podem ser moderados ou atenuados, mas devem ser cancelados.

As paixões e a apatia do sábio *→ § 7*

1 O viver segundo a natureza

A parte mais significativa e mais viva da filosofia do Pórtico, contudo, não é sua original e audaz física, e sim a ética: com efeito, foi com sua mensagem ética que os Estóicos, durante meio milênio, souberam dizer aos homens uma palavra verdadeiramente eficaz, que foi sentida como particularmente iluminadora acerca do sentido da vida.

Também para os Estóicos, como para os Epicuristas, o escopo do viver é a obtenção da felicidade. E a felicidade se persegue vivendo "segundo a natureza".

Se observarmos o ser vivente, em geral constatamos que ele se caracteriza pela constante tendência de *conservar a si mesmo, de "apropriar-se" do próprio ser e de tudo quanto é capaz de conservá-lo, de evitar aquilo que lhe é contrário e de "conciliar-se" consigo mesmo e com as coisas que são conformes à própria essência.* Essa característica fundamental dos seres é indicada pelos Estóicos com o termo *oikéiosis* (= apropriação, atração = *conciliatio). Da oikéiosis* é que se deve deduzir o princípio da ética.

Nas plantas e nos vegetais em geral essa tendência é inconsciente; nos animais, consigna-se a um preciso *instinto* ou *impulso primigênio;* já no homem esse impulso é especificado ulteriormente e sustentado pela intervenção da *razão.* Viver "conforme a natureza" significa, pois, viver realizando plenamente essa apropriação ou conciliação do próprio ser e daquilo que o conserva e ativa. Em particular, posto que o homem não é simplesmente ser vivente mas é ser racional, o viver segundo a natureza será um *viver "conciliando-se" com o próprio ser racional, conservando-o e atualizando-o plenamente.*

2 Conceitos de bem e de mal

O fundamento da ética epicurista, desse modo, é marcado por tais conceitos da *oikéiosis* e do instinto originário: com efeito, considerados à luz destes novos parâmetros, prazer e dor tornam-se não um *prius* (prioridade) mas um *posterius* (elemento secundário), isto é, algo que vem depois e como conseqüência, quando a natureza já buscou e encontrou aquilo que a conserva e realiza. E posto que o instinto de conservação e a tendência ao incremento do ser são primeiros e originários, então *"bem" é aquilo que conserva e incrementa nosso ser e, ao contrário, "mal" é aquilo que o danifica e o diminui.* Ao primeiro instinto está pois estruturalmente ligada a tendência a avaliar, no sentido de que todas as coisas são reguladas pelo instinto primeiro: à medida que se mostrem benévolas ou malévolas, as coisas serão consideradas "bem" ou "mal". O *bem é, portanto, o vantajoso e o útil; mal é o nocivo.* Mas atenção: como os Estóicos insistem em diferenciar o homem de todos os outros seres, mostrando que ele está determinado não só pela sua natureza puramente animal, mas sobretudo pela natureza racional, isto é, pelo privilegiado manifestar-se do *logos* nele, então o princípio da valorização acima estabelecido assume duas valências diferentes, conforme se refira à

physis racional ou biológica; uma coisa, de fato, é o que promove a conservação e o incremento da vida animal; outra é o que promove a conservação e o incremento da vida da razão e do *logos*.

Pois bem, segundo os Estóicos, *o bem moral é exatamente aquilo que incrementa o logos, e o mal é aquilo que lhe causa dano. O verdadeiro bem, para o homem, é somente a virtude; o verdadeiro mal é só o vício.*

3 Os "indiferentes"

Como considerar então aquilo que é útil ao corpo e à nossa natureza biológica? E como denominaremos o contrário disso? A tendência de fundo do Estoicismo é a de negar a todas estas coisas o qualificativo de "bem" e de "mal", exatamente porque, como se viu, bem e mal são somente aquilo que é útil e aquilo que é nocivo ao *logos*, portanto, só o bem e o mal morais. Por isso, todas as coisas que são relativas ao corpo, quer sejam nocivas, quer não, são consideradas "indiferentes" (*adiáphora*) ou, mais exatamente, "moralmente indiferentes". Entre as coisas moralmente indiferentes colocam-se conseqüentemente quer as coisas física e biologicamente positivas, como vida, saúde, beleza, riqueza etc., quer as física e biologicamente negativas, como morte, doença, brutalidade, pobreza, ser escravo ou imperador etc.

Esta nítida separação, operada entre *bens e males*, por um lado, e *indiferentes*, por outro, é indubitavelmente um dos traços mais característicos da ética estóica, que já na antiguidade foi objeto de enorme espanto e de vivazes concordâncias e discordâncias, suscitando múltiplas discussões entre os adversários e às vezes entre os próprios seguidores da filosofia do Pórtico. *Com efeito, com essa radical cisão os Estóicos podiam pôr o homem ao abrigo dos males da época em que viviam: todos os males derivados do desmoronamento da antiga* pólis *e todos os perigos, inseguranças e adversidades provenientes das convulsões políticas e sociais, que se seguiram a tal desmoronamento, eram simplesmente negados como males e confinados entre os "indiferentes".*

Esse era um modo bastante audaz de dar nova segurança ao homem, ensinando-lhe que bens e males derivam sempre e só do interior do próprio eu e não do exterior, convencendo-o, assim, de que a felicidade podia ser perfeitamente conseguida de modo absolutamente independente dos eventos externos, e que se podia ser feliz até em meio aos tormentos físicos, como também Epicuro dizia.

A lei geral da *oikéiosis*, ou seja, o princípio da conservação de si mesmo, implicava que se devia reconhecer como positivo tudo o que conserva e incrementa o próprio ser, mesmo em simples nível físico e biológico. Assim, não só para os animais, mas também para os homens, se devia reconhecer como positivo tudo o que está em conformidade com a natureza física e que garante, conserva e incrementa a vida, como, por exemplo, a saúde, a força, o vigor do corpo e dos membros, e assim por diante. Os Estóicos chamaram esse *positivo segundo a natureza* de "valor" ou "estima", enquanto o oposto negativo foi chamado de "falta de valor" ou "falta de estima".

Portanto, os "intermediários" que estão entre os bens e males deixam de ser de todo "indiferentes", ou melhor, embora permanecendo *moralmente indiferentes*, tornam-se, do ponto de vista físico, "valores" e "desvalores". Daí decorre, em conseqüência, que, da parte da nossa natureza animal, os primeiros serão objeto de "preferência"; os segundos, ao contrário, serão objeto de "aversão". E nasce assim uma segunda distinção, estreitamente dependente da primeira: os indiferentes "preferidos" e os indiferentes "não preferidos" ou "recusados".

Essas distinções correspondiam não só a uma exigência de atenuar realisticamente a demasiado nítida dicotomia entre "*bens e males*" e "*indiferentes*", em si paradoxal, mas encontravam nos pressupostos do sistema uma justificativa ainda maior que a referida dicotomia, pelas razões já ilustradas. Por isso, é compreensível que a tentativa de Aristão e de Erilo, de defender a absoluta *adiaphoría* ou "indiferença" das coisas que não são nem bens nem males, tenha encontrado tão nítida oposição em Crisipo, que defendeu a posição de Zenão e a consagrou definitivamente.

4 As "ações perfeitas" e os "deveres"

As ações humanas cumpridas em tudo e por tudo segundo o *logos* chamam-se "ações moralmente perfeitas"; as contrárias

são "ações viciosas ou erros morais". Mas, entre as primeiras e as segundas há todo um feixe de ações relacionadas com os "indiferentes". Quando essas ações forem cumpridas "conforme à natureza", ou seja, de modo racionalmente correto, terão plena justificação moral, chamando-se assim "ações convenientes" ou "deveres". A maior parte dos homens, que é incapaz de ações "moralmente perfeitas" (porque, para cumpri-las, é necessário adquirir a ciência perfeita do filósofo, já que a virtude, como aperfeiçoamento da racionalidade humana, só pode ser ciência, como queria Sócrates), é, no entanto, capaz de "ações convenientes", ou seja, é capaz de cumprir "deveres". O que as leis mandam (as quais, para os Estóicos, longe de serem convenções, são expressões da Lei eterna que provém do *Logos eterno*) são "deveres" que, no sábio, graças à perfeita disposição de seu espírito, tornam-se verdadeiras e exatas ações morais perfeitas, enquanto que, no homem comum, permanecem só no plano de "ações convenientes".

Esse conceito de *kathékon* é substancialmente criação estóica. Os romanos, que o traduziram pelo termo "officium", com sua sensibilidade prático-jurídica, contribuíram para talhar mais nitidamente os contornos desta noção moral que nós, modernos, chamamos de "dever". Mas o certo é que Zenão e a Estoá, com a elaboração do conceito de *kathékon,* deram à história espiritual do Ocidente uma contribuição de grande relevo: com efeito, embora modulado de várias maneiras, o conceito de "dever" se manteve como verdadeira e própria categoria do pensamento moral ocidental. Mas os Estóicos também apresentaram novidades no que diz respeito à interpretação do viver social.

Instinto, instinto primário (*oikéiosis*). Corresponde àquilo que hoje chamamos de instinto de conservação, mas nos Estóicos tem aplicação mais vasta e acentuada valência moral. O ser vivo deve buscar aquilo que favorece seu ser, e deve evitar aquilo que o danifica. Como, no caso particular do homem, o verdadeiro ser consiste na razão (= *logos*), caberá ao homem buscar as coisas que aumentam sua racionalidade — e estas serão os bens — e evitar aquelas que a danificam — e estas serão os males.

5 O homem como "animal comunitário"

O homem é impulsionado pela natureza a conservar o próprio ser e amar a si mesmo. Mas esse instinto primordial não está orientado somente para a conservação do indivíduo: o homem estende imediatamente a *oikéiosis* a seus filhos e parentes e mediatamente a todos os seus semelhantes. Em suma: é a natureza que, como impõe o amar a si mesmo, impõe também amar aos que geramos e aqueles que nos geraram; e é a natureza que impulsiona o indivíduo a unir-se aos outros e também a ser útil aos outros.

De ser que vive encerrado em sua individualidade, como queria Epicuro, o homem torna-se "animal comunitário". E a nova fórmula demonstra que não se trata de simples retomada do pensamento aristotélico, que definia o homem como "animal político": o homem, mais ainda do que ser feito para associar-se em uma *Pólis* — de onde deriva justamente o termo "político" —, é feito para consorciar-se com todos os homens. Nessa base, os Estóicos só podiam ser fatores de um ideal fortemente cosmopolita.

6 Superação do conceito de escravidão

Com base em seu conceito de *physis* e de *logos*, os Estóicos, mais do que os outros filósofos, também souberam pôr em crise mitos antigos da nobreza de sangue e da superioridade da raça, bem como a instituição da escravidão. A nobreza é chamada cinicamente de "escória e raspa da igualdade"; todos os povos são declarados capazes de alcançar a virtude; o homem é proclamado estruturalmente livre: com efeito, "nenhum homem é, por natureza, escravo". Os novos conceitos de nobreza, de liberdade e de escravidão ligam-se à sabedoria e à igno-

rância: o verdadeiro homem livre é o sábio, o verdadeiro escravo é o tolo.

Dessa forma, os pressupostos da política aristotélica são completamente quebrados: pelo menos no plano do pensamento, o *logos* restabeleceu a igualdade fundamental e estrutural entre os homens.

7 A concepção estóica da "apatia"

Um último ponto a considerar: a célebre doutrina da "apatia". As paixões, das quais depende a infelicidade do homem, são, para os Estóicos, erros da razão ou, de qualquer modo, conseqüências deles. Enquanto tais, ou seja, enquanto erros do *logos*, é claro que não tem sentido, para os Estóicos, "moderar" ou "circunscrever" as paixões: como já dizia Zenão, elas devem ser destruídas, extirpadas e erradicadas totalmente. Cuidando do seu *logos* e fazendo-o ser o mais possível reto, o sábio não deixará sequer nascerem as paixões em seu coração, ou as aniquilará ao nascerem. Essa é a célebre "apatia" estóica, ou seja, o tolhimento e a ausência de toda paixão, que é sempre e só perturbação do espírito. *A felicidade, pois, é apatia, impassibilidade.*

A apatia que envolve o estóico é extrema, acabando por se tornar verdadeiramente enregelante e até desumana. Com efeito, considerando que piedade, compaixão e misericórdia são paixões, o Estóico deve extirpá-las de si, como se lê neste testemunho: "A misericórdia é parte dos defeitos e vícios da alma: misericordioso é o homem estulto e leviano. (...) O sábio não se comove em favor de quem quer que seja; não condena ninguém por uma culpa cometida. Não é próprio do homem forte deixar-se vencer pelas imprecações e afastar-se da justa severidade."

A ajuda que o estóico dará aos outros homens não poderá, assim, revestir-se de compaixão, mas será asséptica, longe de qualquer "simpatia" humana, exatamente como o frio *logos* está distante do calor do sentimento. Assim, o sábio mover-se-á entre os seus semelhantes em atitude de total distanciamento, seja quando fizer política, seja quando se casar, seja quando cuidar dos filhos, seja quando contrair amizades, acabando assim por tornar-se estranho à própria vida; com efeito, o estóico não é um entusiasta da vida, nem um amante dela, como o epicurista.

Enquanto Epicuro apreciava até os últimos instantes da vida e os gozava, feliz, embora entre os tormentos da doença, Zenão, numa atitude paradigmática, após uma queda na qual divisou um sinal do Destino, atirou-se, quase feliz por terminar a vida, aos braços da morte, gritando: "Venho, por que me chamas?" Textos 1 2 3

OS ESTÓICOS

A FÍSICA: A PRIMEIRA FORMA DE PANTEÍSMO

logos
princípio
cósmico

matéria
mundo
logos

princípio
passivo

– tanto o *logos* como a matéria são corpos, embora possam perfeitamente compenetrar-se pelo princípio da *total mistura*
– como o *logos* (razão) é imanente no cosmo, tudo é racional, e existe uma Providência inelutável (= *fado*)

princípio ativo
= Deus
= natureza
= semente de outras sementes
= pneuma afogueado
= *fogo*

como o fogo é tanto princípio de vida (enquanto calor vital) como de destruição, o mundo nasce ciclicamente (*palingênese*), morre ciclicamente (por conflagração cósmica) e se reproduz sempre de modo igual (*apocatástase*)

A ÉTICA

Instinto primigênio
bem é o que incrementa nosso ser,
mal é o que danifica

– o instinto primeiro não se refere apenas ao indivíduo, mas também à família, à sociedade e a todo o gênero humano. O homem torna-se assim *animal comunitário*, e todos os homens são iguais
– as *ações perfeitas* se verificam quando o instinto primeiro aplica-se ao *logos* que está em nós. Quando, ao invés, se aplica aos indiferentes (riqueza/pobreza, saúde/doença) verificam-se os deveres

quando se aplica
ao *logos*
determina

indiferentes

quando se aplica
ao *corpo*
determina

preferidos

rejeitados

bens
Bem em sentido pleno é apenas a *virtude*, isto é, o conhecimento.
Mal é apenas o *vício*, isto é, a ignorância

males
O mal nasce das paixões, enquanto ofuscam o *logos* que está em nós.
As paixões são erros ou fruto de erro e, portanto, devem ser canceladas e não moderadas.
O ideal ético dos Estóicos é, portanto, a *apatia*

V. O Médio-estoicismo

• O Médio-estoicismo (desenvolvido nos sécs. II-I a.C.) teve como representantes Panécio de Rodes e Possidônio de Apaméia que, embora deixando intactos os fundamentos da doutrina, corrigiram alguns pontos dela, em uma perspectiva eclética.

O Médio-estoicismo de Panécio e de Possidônio → § 1-2

Em particular, Panécio deu grande desenvolvimento à doutrina dos "deveres" e Possidônio — que era também grande pesquisador — empenhou-se em colocar a filosofia estóica a par do progresso científico de seus tempos.

1 Panécio

Panécio (nascido em Rodes por volta de 185 a.C. e morto no início do séc. I a.C.) tornou-se chefe da Estoá em 129 a.C.

Teve o mérito de reconduzir a Escola ao antigo esplendor, embora ao preço de alguns compromissos com os Ecléticos. Modificou alguns pontos da psicologia e recuperou alguns aspectos da física (abandonou a idéia da conflagração cósmica e abraçou a idéia da eternidade do mundo). Mas, principalmente, mitigou a aspereza da ética, sustentando que a virtude sozinha não é suficiente para a felicidade, sendo preciso ainda boa saúde, meios econômicos e força. Valorizou os "deveres", dedicando a eles toda sua atenção. Por fim, repudiou a apatia.

A importância de Panécio está principalmente na valorização dos "deveres". Sua obra *Sobre os deveres* influenciou Cícero, inspirando-lhe o conceito de "officium", conquista definitiva do pensamento moral.

2 Possidônio

Possidônio (nascido em Apaméia entre 140 e 130 a.C. e morto pouco depois de 51 a.C.) prosseguiu na nova linha que o mestre Panécio imprimira à Estoá. Possidônio abriu o Pórtico às influências platônicas e também aristotélicas, não hesitando em corrigir Crisipo com Platão, embora mantendo substancialmente firme a visão de fundo da Estoá.

Mais do que pelas tentativas de correção dos dogmas da Estoá (das quais, por outro lado, estamos escassamente informados, pois só possuímos fragmentos delas), Possidônio se distinguiu por seus formidáveis conhecimentos científicos. Provavelmente seu maior mérito consiste, como destacaram pesquisas recentes, em ter procurado atualizar a doutrina estóica em relação ao progresso que as ciências alcançaram depois da fundação do Pórtico. É todavia certo que, pela vastidão dos conhecimentos e variedade do saber, Possidônio foi a mente mais universal que a Grécia teve depois de Aristóteles.

Esta passagem de Cícero dá uma idéia da estatura de Possidônio: "Também eu vi Possidônio muitas vezes pessoalmente, mas quero narrar aquilo que Pompeu contava sobre ele. Pompeu voltava da Síria. Chegando a Rodes, quis ouvir Possidônio. Disseram-lhe que estava muito doente — tivera violenta crise de artrite —, mas Pompeu quis ver de qualquer jeito o grande filósofo. Quando chegou até ele, saudou-o, elogiou-o e disse-lhe que lamentava não poder ouvi-lo. Então Possidônio respondeu: 'Não, não: não permitirei nunca que, por culpa de uma dor física, um homem como você tenha vindo até aqui para nada'. E assim, Possidônio, deitado na cama, como narra Pompeu, discutiu com profundidade e eloqüência exatamente a tese de que não há nenhum bem fora do bem moral. E, nos momentos em que a dor era mais intensa, repetia: 'No entanto não vencerás, dor! És incômoda, sim, mas nunca admitirei que és um mal.' "

A antiga doutrina do Pórtico, segundo a qual a dor física não é um verdadeiro "mal", encontra neste testemunho uma esplêndida confirmação.

ZENÃO DE CÍCIO

1 O Estoicismo

O Estoicismo foi a corrente espiritual mais notável e influente da era helenística. Sobretudo no campo da ética constituiu ponto de referência também na sucessiva época imperial, até para os Platônicos e para os primeiros pensadores cristãos. Aliás, o sentimento moral de fundo e a grande força de ânimo que inspirava se tornaram paradigmas de vida moral adotados também na linguagem comum, que justamente usa o termo "estóico" para indicar um homem que tem grande força de ânimo e conspícua capacidade de enfrentar as adversidades.

Zenão, que é o fundador da escola, já devia ter traçado as linhas de base do sistema, que depois Crisipo desenvolveu em todas as suas implicações e conseqüências. O primeiro instinto não é de fato o prazer e a dor, como queriam os Epicuristas, e sim a tendência de todo ser de conservar a si mesmo e de apropriar-se de tudo o que é apto justamente a conservá-lo, e a conciliar-se portanto consigo mesmo. O termo técnico usado pelos Estóicos para indicar este conceito é oikéiosis, *que significa apropriação, conciliação (em latim* conciliatio*).*

O homem, em particular, para além e mais que à conservação e ao incremento do próprio ser animal, tende a apropriar-se e a incrementar a própria racionalidade (porque é justamente a razão que o distingue de todas as coisas), escolhendo aquilo que serve à racionalidade e fugindo daquilo que com ela contrasta.

Com base nesse princípio, "bem" vem a ser aquilo que conserva e incrementa o nosso ser, e "mal" aquilo que o danifica e o depaupera. Mas o ponto sobre o qual todos os Estóicos insistiram é este: verdadeiros "bens" e verdadeiros "males" são apenas aqueles que se referem ao nosso ser racional *e não ao nosso* ser físico. *Todas as coisas que se referem ao nosso ser físico devem ser consideradas moralmente "indiferentes".*

1. O princípio da conciliação e da conservação do ser

O animal, já ao nascer, se afina consigo mesmo para a conservação do próprio estado e para gostar de tudo o que ajuda a conservá-lo, como também para fugir da destruição e de tudo o que pareça capaz de destruí-lo. A prova disso está no fato de que, ainda antes de ter alguma percepção de prazer ou de dor, os filhotes procuram as coisas saudáveis e fogem das contrárias. O que não aconteceria, caso não gostassem do próprio estado e não temessem a destruição. E, por outro lado, não poderiam desejar coisa alguma, caso não tivessem o senso de si mesmos e por isso gostassem de si.

Zenão, fr. 24, por Cícero,
Sobre os fins, III, 16.

2. Conseqüências morais que derivam do princípio

O homem se concilia antes de tudo às coisas conformes a sua natureza: e, posto o princípio de acolher aquilo que é conforme à natureza e rejeitar aquilo que lhe é contrário, surge o primeiro dever de conservar-se na constituição natural e ater-se a tudo aquilo que favorece a ela, rejeitando aquilo que lhe é adverso. Uma vez encontrado este procedimento de escolha e de rejeição, imediatamente depois vem o hábito obrigatório de escolher a cada momento atendo-se, constantemente e até ao último, à natureza; e aqui começamos a encontrar e sentir a idéia daquilo que poderá ser chamado de sumo bem.

Depois, quando adquire a capacidade de entender e vê a ordem, e, por assim dizer, a concórdia sobre as ações a realizar, atribui a este conhecimento um valor muito maior que a todas as coisas antes amadas, e, por meio de conhecimento e de razão, se convence que aí repousa aquele sumo bem que é fim para si mesmo. Aquele sumo bem é reposto na *homologia*, isto é, na coerência de toda a vida; e a ele se reportam todas as ações virtuosas e a própria virtude. Reconhecendo este sumo bem, ele se torna o único e unicamente desejável; e os bens naturais que serviram para alcançar este ponto, não são desejáveis de fato por si mesmos.

Zenão, fr. 25, por Cícero,
Sobre os fins, III, 20-21.

3. O fim supremo para o homem: viver segundo a natureza

Definição do fim (*telos*) segundo Zenão: "viver de modo coerente"; o que significa viver em conformidade com uma razão única e con-

corde, ao passo que aqueles que vivem de modo contraditório são infelizes.

Dizemos fim (*telos*) um bem perfeito, como dizemos que é fim a coerência; mas dizemos fim também o escopo, como dizemos que é um fim o viver coerentemente e também dizemos fim o último dos bens desejáveis, ao qual todos os outros se reportam.

Fim é a felicidade, para a qual toda coisa se faz, onde ela se faz, sim, mas não para um escopo estranho a ela: e consiste em viver virtuosamente, em viver coerentemente, e ainda, que é afinal uma coisa só: viver segundo a natureza.

Zenão, fr. 26-28.

4. A virtude como "bem", o vício como "mal" e a felicidade

A virtude é uma disposição coerente, e devemos procurá-la por si mesma, não por algum temor ou por alguma esperança de coisas externas; e nela consiste a felicidade, pois a alma foi feita para a coerência de toda a vida.

O sumo bem consiste em viver de modo conforme à natureza; isso é, afinal, o mesmo que viver virtuosamente, uma vez que a própria natureza nos guia para a virtude.

O bem último consiste na vida virtuosa, derivada da uniformização com a natureza.

Mal é apenas o vício. Mal é apenas a idiotice.

Zenão, fr. 29-32.

5. As coisas que estão no meio, entre o bem e o mal, são moralmente "indiferentes"

Todas as outras coisas que estão no meio, entre o verdadeiro bem e o verdadeiro mal, não são nem bens, nem males; todavia, algumas são conformes à natureza, outras não, e também aqui há vários graus intermediários.

As coisas conformes à natureza devem ser tomadas e levadas em alguma consideração; as contrárias à natureza devem ser rejeitadas e desprezadas; as intermediárias são indiferentes.

Os entes dividem-se em bons, maus e indiferentes. Bons (ou bens) são os seguintes: inteligência, temperança, justiça, fortaleza e tudo aquilo que é virtude ou participa da virtude. Maus (ou males) são os seguintes: idiotice, dissolução, injustiça, vileza e tudo aquilo que é vício ou participa do vício. Indiferentes são: a vida e a morte, a celebridade e a obscuridade, a dor e o prazer, a riqueza e a pobreza, a doença e a boa saúde, e coisas semelhantes a estas.

Zenão, fr. 38-39.

Para não cair em conseqüências paradoxais e em si absurdas, os Estóicos (com exceção de poucos extremistas) distinguiram os "indiferentes" morais em coisas que do ponto de vista físico e biológico podem ter "valor" ou "desvalor", e em coisas que podem ser completamente neutras, conforme tragam vantagens ou desvantagens físico-biológicas, ou então não sejam nem uma nem outra coisa. As coisas que têm valor físico-biológico são ditas "promovidas" ou "preferidas", as que têm desvalor são ditas "removidas" ou "rejeitadas"; as neutras são reconhecidas como completamente indiferentes.

"Viver segundo a natureza", que é o princípio fundamental da ética estóica, significa portanto viver segundo a razão, atuando por conseguinte o verdadeiro bem. E justamente a isso se reduzem a virtude e a vida virtuosa conduzida pelo sábio. Mas, uma vez que isso representa a perfeita atuação da natureza humana racional, nela consiste a verdadeira felicidade, que é a plena e a perfeita realização da natureza humana.

O conceito de dever é, portanto, uma criação tipicamente estóica. Os romanos (com Cícero na frente), com sua sensibilidade prática, contribuíram de modo claro para ressaltar esta figura ético-jurídica, passada pela Idade Média à era moderna, e tornada na esfera ética um conceito teórico essencial e basilar.

Leiamos os fragmentos atribuíveis a Zenão que ilustram todos estes conceitos que expusemos.

6. As coisas "indiferentes" podem ter valor ou desvalor e, portanto, ser "promovidas" ou "removidas"

Entre as coisas indiferentes algumas têm em si algum motivo de serem escolhidas, outras de serem rejeitadas, outras não têm motivo algum em um ou no outro sentido.

Têm motivo de serem escolhidas, e serão chamadas de *promovidas*, as coisas suscetíveis de estima considerável, em relação a outras, segundo um critério de prelação; têm motivo de serem rejeitadas, e serão chamadas de *removidas*, as coisas sujeitas a desestima.

O termo *promovido* não pode ser aplicado aos bens que atingem o máximo da estima; ele representa quase que um segundo grau, que de certo modo confina com o bem. Tam-

bém em um governo o promovido ou prelado não é o rei, mas alguém da sua corte, isto é, aqueles que vêm depois dele.

Promovidas são aquelas tais coisas não como elementos ou coeficientes da felicidade, mas enquanto é necessário escolhê-las preferentemente às removidas.

Exemplos de coisas promovidas são:

no campo espiritual: o engenho, a arte, o proveito etc.;

no campo físico: a vida, a saúde, a robustez, a boa compleição, a integridade dos membros, a beleza;

no mundo externo: a riqueza, a fama, a nobreza etc.

Exemplos de coisas removidas:

no campo espiritual: a obtusidade, a rudez etc.;

no campo físico: a morte, a enfermidade, a fraqueza, a má constituição, a mutilação, a fealdade etc.;

no mundo externo: a pobreza, a obscuridade, a vulgaridade etc.

Zenão, fr. 41.

7. Ação virtuosa e perfeita, ação viciosa e ações convenientes

Conveniente (*kathékon*) é aquilo que, quando realizado na ação, pode ser plenamente justificado diante da razão. Exemplo: a coerência na vida, um princípio natural que se estende também às plantas e aos animais, que vemos desenvolver-se e agir de modo conforme à própria natureza. Este mesmo princípio, aplicado ao animal racional, dá a fórmula "coerência na vida". O *kathékon* é, portanto, um ato inerente às instituições conformes à natureza.

Entre a ação virtuosa (*katórthoma*) e ação viciosa (*hamartema*) encontram lugar o conveniente e o inconveniente. Apenas a ação virtuosa é bem, e apenas o seu contrário é mal; o conveniente e seu contrário são coisas indiferentes.

Mitigando seu princípio severo, Zenão admite entre o sumo bem e o mal extremo coisas indiferentes, porém mais ou menos aceitáveis; e, assim, entre a ação perfeita e o erro colocou vários graus de coisas convenientes e deveres intermediários.

Em relação às riquezas, tudo o mais é indiferente, exceto o modo de usá-las como homem honesto. O sábio renuncia a buscar a riqueza, assim como não se propõe de fugir dela, mas preferentemente prescreve o uso de uma comodidade modesta e não excessiva. A disposição do ânimo para as coisas que não são nem belas nem feias deve estar livre de temores e de fanatismos: as conformes à natureza se usam de modo comum; as outras não devem causar medo: é preciso se abster delas não por temor, mas por clara razão.

Zenão, fr. 1-4.

Cleanto

2 Hino a Zeus

Os Estóicos, como os Epicuristas, rejeitaram a concepção platônica da realidade incorpórea, e sustentaram que tudo o que existe é corpóreo. Por isso o Deus estóico foi feito coincidir com a natureza, e por conseguinte foi identificado com o princípio agente intrínseco à matéria, que é forma de todas as coisas. Naturalmente, interpretado deste modo, o Deus estóico não pode ser pessoal, e, por conseguinte, a prece não teria um sentido preciso. Todavia, já no âmbito da primeira Estoá, com Cleanto se manifestou vivo senso religioso, como demonstra este Hino a Zeus, *no qual a racionalidade impessoal do universo se colore com tintas pessoais.*

Ó glorioso mais que qualquer outro, ó suma
potência eterna, Deus dos muitos nomes,
Júpiter, guia e senhor da natureza,
que com lei reges o universo,
salve! Pois a ti dirigir a saudação
é direito de cada um de nós, mortais:
somos de tua estirpe, e a palavra
temos como reflexo de tua mente,
únicos entre todos os seres animados
que sobre nossa terra têm vida e movimento.
A ti do meu lábio, portanto, eleve-se
o hino, e que eu sempre cante o teu poder!
A ti todo o admirável universo,
que gira sempre ao redor desta terra,
obedece, por ti guiar se deixa
e do teu comando faz o seu querer:
tal instrumento, nas invictas mãos,
tens de teu poder o raio forcado,
todo de fogo sempre aceso e vivo,
sob cujos golpes toda a natureza
realiza suas obras uma a uma.

E com ele diriges a razão
comum, que em todos penetra,
tocando igualmente o grande
e os menores lumes;
e por isso, Senhor, tu, assim tão grande,
tens o alto senhorio em todo tempo.
Sobre a terra nenhuma obra se realiza,
Deus, sem ti; nem para a sagrada esfera
do amplo céu, nem entre os abismos marinhos;
exceto as que espíritos perversos
fazem, seguindo seus conselhos idiotas.
Mas até mesmo os excessos nivelar sabes,
dar ordem à desordem; são caras
a ti as criaturas inimigas de ti:
o todo, junto, em harmonia, Senhor,
tu reuniste, o bem, o mal, de modo
que uma razão, única de todos,
se desenvolve e vive para a eternidade.
E eis que dela partem, fugindo,
aqueles mortais de alma corrompida,
míseros, que ainda vão em todo tempo
procurando adquirir seu bem,
mas não vêem a lei universal
de Deus, e não ouvem mais sua voz;
pois, se a seguissem com bom senso,
poderiam gozar a mais bela vida.
Mas por si cada um ora este procura,
ora aquele desastre, na sua idiotice:
um para adquirir fama, em ásperas corridas
de ambiciosos cuidados é todo preso;
outro ao ganho dirige seus pensamentos
sem moderação e sem qualquer decoro;
outro ainda busca uma vida inútil,
e para gozar todo prazer carnal,
ora levado a uma coisa, ora a outra,
insaciado e sempre insatisfeito,
no entanto faz com todo empenho e cuidado
que tudo aconteça contra seu desejo.
Mas tu, dispensador de todos os bens,
senhor dos nimbos e do luminoso raio
do erro desvias os homens todos,
e a ignorância que a sofrer os leva,
ó Pai, tu da alma afugentas
cada um, e fazes que cada um alcance
o teu pensamento,
sobre o qual apoiando reges
com a justiça o universo inteiro;
de modo que,
de tal honra por ti dignificados,
nós te prestamos por nossa vez honra,
celebrando com hinos sem fim
as tuas obras,
assim como convém ao mortal.
Não há mais alto valor
tanto para os homens como para os deuses
que, com hinos, louvar como se deve
a comum lei que governa o mundo.

Cleanto, Hino a Zeus.

Crisipo

3 O sábio

Se Zenão foi o fundador da Estoá, Crisipo foi seu sistematizador, enquanto escreveu uma quantidade de obras verdadeiramente imponente, que tiveram importância excepcional.

Dele escolhemos as passagens em que se exalta o "sábio" que encarna a vida estóica. Recordamos que a figura do sábio era o paradigma vivo de vida e, portanto, um ponto de referência essencial. Certamente os Estóicos davam à figura emblemática do "sábio" um valor quase mítico. Todavia, estavam firmemente convencidos (apenas Sêneca manifestou alguma dúvida a propósito) da perfeita possibilidade de realizar o modelo. O sábio pode atuar a virtude do homem (e, portanto, ser feliz) também entre tormentos. Isto é afirmado também pelos Epicuristas, mas com (parcial) incoerência com o fundamento de seu sistema, que punha o bem no prazer (ainda que racionalmente entendido) e o mal na dor; os Estóicos, porém, que separavam claramente o bem e o mal dos prazeres e das dores, pondo estas últimas entre os "indiferentes", acabavam sendo muito mais coerentes. Tornou-se bastante famoso o episódio narrado por Cícero, do qual foi protagonista o estóico Possidônio (que viveu entre os sécs. II e I a.C.). Quando o grande Pompeu foi procurá-lo, enquanto estava gravemente doente, com fortíssimas dores de artrite, manteve discussão e fez palestra entre as dores, exclamando: "No entanto não conseguirás, dor! És coisa grave, sim, mas jamais admitirei que seja um mal". O mal é apenas o moral, não o físico. No bem moral que atua e na paz interior que alcança, o "sábio", conforme os Estóicos, se assemelha a Zeus.

1. A figura do sábio

E o sábio, servindo-se nas coisas por ele feitas da experiência da vida, faz tudo bem, de forma prudente, moderada e conforme as outras virtudes; o idiota, ao contrário, de modo mau. E o sábio é grande, firme, alto, forte.

Grande, enquanto pode conseguir as coisas que escolhe e se propõe; firme, enquanto cresceu em todas as partes; alto, enquanto participa da altura que cabe a um homem egrégio e sábio; forte, enquanto é provido da força que lhe toca, tornando-se invicto e invencível. Por isso também não é forçado por alguém nem constrange ninguém, não é impedido nem impede, não sofre violência de ninguém nem ele próprio com ela ameaça alguém, não é senhor de ninguém nem tem senhores, não faz mal a ninguém nem ele próprio é disso alvo, não cai nos males nem neles faz alguém cair, não é enganado nem engana outros, não mente, nem se esconde de nada, nem lhe foge qualquer coisa, nem absolutamente admite a mentira; é feliz em máximo grau, afortunado, rico, piedoso, caro a deus, digno de honra, e além disso régio, condutor hábil, homem político, hábil administrador, homem de negócios. Os idiotas têm tudo aquilo que é contrário a estas coisas.

O sábio faz tudo bem; e, com efeito, serve-se continuamente, sabiamente, fortemente, convenientemente e ordenadamente das experiências da vida. O idiota, ao contrário, por ser inexperiente no reto julgamento e agindo segundo a disposição que tem, faz mal qualquer coisa, pois é muito instável e sujeito a arrependimento em todas as coisas. O arrependimento é dor pelas coisas feitas como se fossem malfeitas, funesta paixão da alma e causa de dissensões. Com efeito, aquele que se arrepende enquanto sofre por aquilo que aconteceu, ira-se contra si mesmo como se fosse a causa disso.

Crisipo, fr. 567.

2. O sábio é imune à dor, que é uma perturbação da alma

Quem é forte é, ao mesmo tempo, confiante, e quem é confiante certamente não teme; com efeito, o ser confiante não está de acordo com o temer. Mas quem é tomado pela dor é, ao mesmo tempo, tomado pelo temor; com efeito, nós tememos como dominantes e inevitáveis as coisas por cuja presença nos atemorizamos. Assim a dor está em contraste com a fortaleza. É verossímil, portanto, que quem está sujeito à dor, está ao mesmo tempo sujeito ao temor, ao aviltamento e ao abatimento do ânimo. Acontece que aquele mesmo ao qual ocorrem tais coisas, torne-se delas escravo e, na ocasião, se confesse vencido. Quem sofre isso deve também sofrer a timidez e a indolência. Estas coisas, porém, não sucedem ao homem forte; portanto, nem a dor. Mas ninguém é sapiente se não for forte: ao sábio, portanto, não caberá a dor.

Além disso, quem é forte é, necessariamente, magnânimo; (quem é magnânimo) é invicto; quem é invicto despreza as coisas terrenas e julga que estejam a ele sujeitas; mas ninguém pode desprezar aquelas coisas pelas quais depois pode ser tomado pela dor; do que se deduz que o homem forte jamais é atingido pela dor; mas todos os sapientes são fortes; a dor, portanto, jamais atinge o sapiente.

E como um olho perturbado não está em boa condição para realizar sua tarefa, e as partes restantes e todo o corpo, quando se afastam de seu estado natural, faltam ao seu dever e à sua tarefa, também a alma perturbada não está em grau de desenvolver sua tarefa. A tarefa da alma é servir-se bem da razão, e a alma do sapiente está sempre em condição de servir-se otimamente da razão; ela, portanto, jamais é perturbada. Mas a dor é perturbação da alma; o sábio, portanto, estará sempre dela privado.

Crisipo, fr. 570.

3. O sábio vive uma vida feliz

Se a alma for sábia e a mente tiver bom senso e estiverem aptas a realizar retamente as próprias coisas e as dos outros, é necessário que vivam felizes, sendo obedientes às leis, tendo destino feliz e sendo caros aos deuses. Com efeito, não é verossímil que os prudentes não sejam experientes sobre as ações humanas, nem que os que conhecem as coisas humanas não conheçam as divinas, nem que os experientes sobre coisas divinas não sejam piedosos, nem que os piedosos não sejam caros ao deus; nem serão diferentes os que forem caros ao deus e os felizes.

Nem os homens imprudentes são diferentes daqueles que ignoram aquilo que lhes cabe; nem aqueles que não conhecem suas coisas conhecem as coisas divinas; nem aqueles que têm idéias idiotas sobre as coisas divinas são não ímpios. Nem é possível que sejam caros ao deus os ímpios, nem que os não caros ao deus não sejam infelizes.

Crisipo, fr. 584.

4. O sábio pode ser feliz também nas desventuras

Aprovo os sentimentos fortes e generosos dos Estóicos, que dizem que as coisas externas não são impedimento para a felicidade, mas que o sábio é feliz, mesmo que o toro de Falárides o esteja queimando.

Os idiotas não participam de nenhum bem, pois o bem é virtude ou aquilo que participa de virtudes; as coisas que provêm dos bens, que são aquelas das quais se tem necessidade, sendo vantajosas, cabem apenas aos sábios, assim como as coisas que provêm dos males, que são aquelas das quais não se tem necessidade, cabem apenas aos viciosos. São, com efeito, coisas nocivas. E por isso todos os sábios são estranhos ao dano em ambos os sentidos; não são capazes de causar dano, nem de sofrer dano, enquanto os idiotas estão em situação contrária.

Crisipo, fr. 586.

5. O sábio possui todos os bens

A quem é sábio cabe absolutamente todo bem, aos idiotas todo mal. Não é preciso crer que eles assim digam que, se existem bens, eles cabem aos bons, e igualmente também para os males. Digam, sim, que uns têm tantos bens que nada lhes falta porque têm vida perfeita e feliz, os outros tantos males porque têm vida imperfeita e infeliz.

(Enumerando os paradoxos sobre o sapiente) diremos justamente que tudo pertence a ele, que sozinho sabe fazer uso de tudo, justamente será também chamado belo (os delineamentos da alma são, com efeito, mais belos que os do corpo), justamente o único livre e não submisso, justamente invicto, porque mesmo que se acorrente seu corpo, todavia não se poderá acorrentar sua alma.

Não se pense, porém, que agora emparelhemos a beleza física à graça de que falamos, que consiste na simetria das partes e em um aspecto decoroso, como se encontra também nas meretrizes, que todavia jamais direi que são belas, mas, ao contrário, torpes; este atributo é, com efeito, conveniente a elas, uma vez que assim como no espelho aparecem as características do corpo, também no rosto e no semblante as da alma. [...]

Crisipo, fr. 586-589, 591-593 e 598.

O Ceticismo e o Ecletismo

I. A posição de Pirro de Élida

• Pirro de Élida (365/360 – 275/270 a.C.), que não nos deixou escritos, é o iniciador do Ceticismo. Sobre ele influiu o encontro, depois de Alexandre Magno, com os Gimnosofistas, especialmente Calano, que ateou fogo em si mesmo diante do exército macedônio sem emitir um só lamento.

Pirro (365/360 – 275/270) → § 1

• Segundo Pirro as coisas são em si indiferenciadas, incomensuráveis e indiscrimináveis, ou seja, não têm em si uma essência estável, e por isso seu ser se reduz a puras aparências. Seu caráter de provisoriedade e de inconsistência emerge sobretudo quando as comparamos com a natureza do divino, que é absolutamente estável e sempre igual.

A natureza indiferenciada das coisas → § 2-3

• Se as coisas assim se apresentam, os sentidos e a razão não estão em grau de discriminar a verdade e a falsidade. Portanto, o homem deve permanecer *sem opinião* e abster-se de qualquer julgamento definitivo. Por conseguinte, não tem sentido agitar-se por nenhum acontecimento, dado, justamente, que este é pura aparência.

A atitude que o sábio deverá assumir é a da *afasia*, ou seja, calar e jamais expressar qualquer julgamento definitivo, e assim atingirá a *ataraxía* ou imperturbabilidade (não se deixará perturbar por nada). Pondo-se à parte de tudo aquilo que pode perturbá-lo ou tocá-lo, o sábio poderá viver a vida "mais igual" e, portanto, viver feliz.

O modo com que o sábio alcança a afasia e a ataraxía → § 4-5

• O sucesso de Pirro foi notável, e isso mostra como seu modo de ver estava em sintonia com o da sua época. Entre seus discípulos dintinguiu-se Tímon, pelo qual foram fixados por escrito os pontos-chave do seu pensamento.

Tímon e os seguidores de Pirro → § 6

1 A figura de Pirro

Antes ainda que Epicuro e Zenão fundassem suas Escolas, Pirro, da cidade de Élida, a partir de 323 a.C. (ou pouco depois), difundia seu novo verbo "cético", dando início a um movimento de pensamento destinado a ter notável desenvolvimento no mundo antigo e também destinado, como o Jardim e a Estoá, a criar novo modo de pensar e nova atitude espiritual, que permaneceriam como pontos de referência fixos na história das idéias do Ocidente.

Pirro nasceu em Élida entre 365 e 360 a.C. Juntamente com Anaxarco de Abdera, um filósofo seguidor do Atomismo, participou da expedição de Alexandre ao Oriente (334-323 a.C.), um acontecimento que deveria incidir profundamente em seu espírito, demonstrando-lhe como podia ser imprevistamente destruído tudo o que até então era considerado indestrutível e como diversas convicções arraigadas dos gregos eram infundadas. No Oriente, Pirro encontrou os Gimnosofistas, espécie de sábios da Índia, com os quais aprendeu que tudo é vaidade (um destes Gimnosofistas, chamado Calano, matou-se voluntariamente, jogando-se entre as chamas e suportando impassível os espasmos das queimaduras). Por volta de 324-323 a.C., Pirro retornou a Élida, onde viveu e ensinou, sem nada escrever. Morreu entre 275 e 270 a.C.

Pirro não fundou uma Escola propriamente dita. Seus discípulos ligaram-se a ele fora dos esquemas tradicionais. Mais do que verdadeiros discípulos, eram apreciadores, admiradores e imitadores, homens que buscavam no mestre sobretudo um novo *modelo de vida,* um *paradigma existencial* ao qual se referir constantemente, uma prova segura de que, apesar dos trágicos eventos que convulsionavam os tempos e malgrado o desmoronamento do antigo quadro de valores ético-políticos, a felicidade e a paz de espírito ainda podiam ser alcançadas, quando se considerava até mesmo impossível construir e propor novo quadro de valores.

2 Os fundamentos da mensagem de Pirro

Nisso consiste a novidade que distingue a mensagem de Pirro, não apenas, obviamente, da dos filósofos anteriores, que buscavam a solução de outros problemas, mas também da dos filósofos de sua época, dos fundadores do Jardim e do Pórtico, que buscavam a solução do mesmo problema de fundo, ou seja, o problema da vida: consiste, precisamente, na convicção de que é possível viver "com arte" uma vida feliz, *ainda que sem a verdade e sem os valores, ao menos como eles foram concebidos e venerados no passado.*

Como Pirro chegou a essa convicção, tão atípica em relação ao racionalismo característico dos gregos? E como pôde deduzir uma "regra de vida" e construir uma "sabedoria", renunciando ao ser e à verdade e declarando que todas as coisas são aparências vãs?

A resposta de Pirro está contida num testemunho precioso do peripatético Arístocles, que o extraiu das obras de Tímon, discípulo imediato de Pirro: "Pirro de Élida (...) não deixou nada escrito, mas seu discípulo Tímon afirma que aquele que quer ser feliz deve atentar para estas três coisas: 1) em primeiro lugar, como são as coisas, por natureza; 2) em segundo lugar, qual deve ser nossa disposição em relação a elas; 3) finalmente, o que nos ocorrerá, se nos comportarmos assim. Tímon diz que Pirro mostra que as coisas: 1) são igualmente sem diferença, sem estabilidade, indiscriminadas; logo, nem nossas sensações nem nossas opiniões são verdadeiras ou falsas; 2) não é pois necessário ter fé nelas, mas sim permanecer sem opiniões, sem inclinações, sem agitação, dizendo a respeito de tudo: 'é não mais do que não é', 'é e não é', ou 'nem é, nem não é'; 3) aos que se encontrarem nessa disposição, Tímon diz que em primeiro lugar virá a apatia, depois a imperturbabilidade."

3 Todas as coisas são sem diferença

Dos três pilares do Pirronismo, fixados na passagem lida acima, o mais importante é o primeiro.

Segundo Pirro *as próprias coisas são, em si e por si, indiferenciadas, sem medida e indiscriminadas,* e justamente "em conseqüência disso" sentidos e opiniões não podem nem dizer o verdadeiro nem dizer o falso. Em outras palavras, são as coisas que, sendo feitas assim, tornam os sentidos e a razão incapazes de verdade e de falsidade.

Pirro, portanto, negou o ser e os princípios do ser, e resolveu tudo na "aparência".

Esse "fenômeno" ("aparência"), como podemos ver, transformou-se, nos Céticos posteriores, no fenômeno entendido como aparência de algo que está além do aparecer (ou seja, de uma "coisa em si"). Dessa transformação foram extraídas numerosas deduções que, na verdade, não parecem estar presentes em Pirro.

A posição de Pirro é mais complexa, como se vê em outro fragmento de Tímon, que pôs nos lábios de Pirro estas palavras:

"Ora, direi, como a mim parece ser
uma palavra de verdade, tendo um reto
cânone,
que eterna é a natureza do divino e do bem,
dos quais deriva para o homem a vida mais
igual."

As coisas, segundo nosso filósofo, resultam ser mera aparência, não mais em função do pressuposto dualista da existência de "coisas *em si*" e, como tais, inacessíveis e de um seu "puro aparecer *a nós*", e sim em função da contraposição com a "natureza do divino e do bem". Medido com o metro dessa "natureza do divino e do bem", tudo parece irreal para Pirro e, como tal, é "vivido" por ele também praticamente.

Se assim é, não podemos negar a existência de um substrato quase religioso que inspira o Ceticismo pirroniano. O abismo que ele cava entre a única "natureza do divino e do bem" e todas as outras coisas implica uma visão quase mística das coisas e uma valorização da vida que é de extremo rigor, precisamente porque não concede às coisas do mundo nenhum significado autônomo, porquanto concede realidade ao divino e ao bem.

Cícero jamais considerou Pirro como cético, e sim como moralista que professava uma doutrina extremista, segundo a qual a "virtude" era o único "bem", em relação ao qual tudo o mais não merecia ser buscado. A ligação precisa e sistemática de Pirro com o ceticismo ocorre apenas com Enesídemo, do qual falaremos mais adiante.

4 O permanecer sem opiniões e indiferentes

Se as coisas são "indiferentes", "sem medida" e "indiscerníveis" e se, em conseqüência, os sentidos e a razão não podem dizer nem o verdadeiro nem o falso, a única atitude correta que o homem pode ter é a de não dar nenhuma confiança, nem aos sentidos nem à razão, mas permanecer "*sem opinião*", ou seja, *abster-se de julgar* (o opinar é sempre um julgar) e, em conseqüência, permanecer "*sem nenhuma inclinação*" (não se inclinar mais em direção a uma coisa do que em direção a outra), e permanecer "*sem agitação*", ou seja, não se deixar perturbar por algo, isto é, "*permanecer indiferentes*".

Esta "abstenção de juízo" se expressa posteriormente com o termo *epoché,* que é de derivação estóica, mas exprime o mesmo conceito.

5 A "afasia" e a falta de perturbações

Muitas vezes, na *Metafísica,* Aristóteles repisa o conceito de que quem nega o princípio supremo do ser, para ser coerente com essa negação, deveria calar e não expressar absolutamente nada. E tal é precisamente a conclusão a que Pirro chega, proclamando a "afasia".

E a *afasia* comporta a *ataraxia* e a *imperturbabilidade,* ou seja, a ausência de perturbação, a quietude interior, "a vida mais igual".

Pirro foi famoso por ter dado provas, em muitos casos, de tal ausência de perturbação e de total indiferença. Narra-se que duas vezes mostrou pouca imperturbabilidade. Numa delas, agitou-se pelo ataque de um cão enraivecido. A quem o reprovou por não ter sabido mostrar e manter a *imperturbabilidade,* respondeu que "era difícil despojar completamente o homem".

Nessa resposta, indubitavelmente, está contida a marca do filosofar pirroniano.

Esse "despojar completamente o homem" não tem como fim a anulação total do homem, ou seja, o não-ser absoluto, mas, ao contrário, coincide com a realização da "natureza do divino e do bem, da qual deriva, para o homem, a vida mais igual", ou seja, a realização daquela vida que não sente o peso das coisas, as quais, em relação

● **Afasia.** Significa, literalmente, falta de palavra. Do ponto de vista filosófico indica a atitude do não-dizer-nada de definitivo e com valor de verdade. Para os Céticos esta atitude se impõe como necessária, porque a natureza indeterminada das coisas não permite exprimir-se sobre elas de maneira veritativa e, portanto, é preciso renunciar tanto a afirmar como a negar qualquer coisa.

àquela natureza, são apenas aparências indiferentes, sem medida e indiscriminadas. **Texto 1**

6 Tímon de Fliunte e os seguidores de Pirro

O sucesso alcançado por Pirro é bastante significativo: com efeito, ele demonstra que não nos encontramos diante de um caso esporádico nem de um sentir estranho à sua época, devido às influências do Oriente, mas que, ao contrário, *encontramo-nos diante de um homem que foi essencialmente considerado como modelo e até como intérprete dos ideais da sua época.* Muitos dos traços do sábio estóico refletem os traços do sábio cético; o próprio Epicuro admirava o modo de viver de Pirro e freqüentemente pedia a Nausífanes notícias dele. Em sua pátria, Pirro foi estimado e honrado a ponto "de ser eleito sumo sacerdote", e Tímon chegou a cantá-lo como "semelhante a um Deus".

O discípulo mais significativo de Pirro foi Tímon de Fliunte (nascido entre 325 e 320 a.C. e morto entre 235 a 230 a.C.).

A importância de Tímon reside em ter posto por escrito as doutrinas do mestre, em tê-las sistematizado e em ter tentado pô-las em confronto com as dos outros filósofos, lançando-as assim em circulação. Se Tímon não houvesse existido, a história do ceticismo provavelmente não teria sido a que foi e o patrimônio pirroniano talvez tivesse sido em grande parte dispersado.

Segundo algumas fontes, com Tímon a Escola acaba e silencia até o séc. I a.C. Outras fontes, ao contrário, dão uma lista de nomes que atestariam a continuidade da Escola até Sexto Empírico e Saturnino, que foram os últimos céticos da antiguidade. Mas, mesmo que tenha sido assim, os representantes da Escola, depois de Tímon e Enesídemo, permaneceram apenas como nomes vazios, privados de significado. Com Enesídemo inaugura-se, na realidade, uma nova fase do Ceticismo, da qual falaremos no próximo capítulo.

O CETICISMO DE PIRRO

As coisas em si são indiferenciadas, incomensuráveis, indiscriminadas.
Não existe verdade certa.
Segue-se que o homem deve permanecer

sem inclinação, indiferente
porque não existe nada que seja digno de interesse e de temor

sem opinião
ou seja, deve abster-se do julgamento, porque não existem as condições para formular julgamentos verdadeiros

sem exprimir julgamentos
(= *afasia*)
porque seriam imediatamente desmentidos pelos fatos

O ideal é a "vida mais igual" (= *ataraxía*), semelhante à de Deus

II. O Ceticismo e o Ecletismo na Academia platônica

• O Ceticismo entrou também na Academia, com Arcesilau de Pitane (315-240 a.C. aproximadamente). Ele interpretou e desenvolveu em sentido cético algumas afinidades entre a ironia socrática e a doutrina de Pirro.

Objetivo polêmico de Arcesilau foi sobretudo a filosofia estóica, e particularmente o conceito de "representação cataléptica", que, como vimos, é o fulcro da lógica estóica. Arcesilau negava que na representação pudessem existir os elementos necessários para garantir além de qualquer dúvida sua verdade, e afirmava, portanto, que se devia suspender o assentimento.

Arcesilau → § 1

• O acadêmico Carnéades (aproximadamente 219-129 a.C.) introduziu o conceito de "provável", seguindo este raciocínio: as coisas são em si incompreensíveis, mas, devendo tomar posição diante delas, nós as julgamos limitando-nos ao provável.

Carnéades → § 2

• Depois de Carnéades a Academia assumiu, com Fílon de Larissa, uma posição eclética, ou seja, julgou oportuno acolher contributos de outras escolas filosóficas, tentando sua mediação. Por conseguinte, afastou-se da linha cética que fora introduzida na Academia.

Fílon introduziu novo conceito de "probabilidade", que podemos chamar de "positiva". Enquanto para Carnéades as coisas são incompreensíveis e nós as declaramos prováveis (probabilidade negativa), para Fílon as coisas são "compreensíveis" e, portanto, a verdade existe; somos nós que não conseguimos captá-la de modo adequado e, portanto, devemos contentar-nos com um saber provável.

A Academia eclética → § 3

• O sucessor de Fílon, Antíoco de Ascalon (falecido pouco depois de 69 a.C.), rompeu definitivamente as pontes com o Ceticismo e declarou a verdade não só "existente", mas também "cognoscível". Procurou mediar de modo eclético contributos de Aristóteles, de Platão e em particular dos Estóicos.

Antíoco de Ascalon → § 4

• Um ecletismo moderadamente ceticizante foi defendido também por Cícero (106-43 a.C.), o qual, embora não tivesse excelsa vocação filosófica, foi todavia a mais sólida ponte através da qual a filosofia grega entrou no mundo romano.

Cícero → § 5

1 A Academia cética de Arcesilau

O Ceticismo não se exaure com o círculo de pensadores vinculados a Pirro: enquanto Tímon fixava e desenvolvia em seus escritos as linhas mestras do Pirronismo, na Academia platônica Arcesilau (nascido em Pitane mais ou menos em 315 a.C. e morto aproximadamente em 240 a.C.) inaugurava nova fase da Escola, assumindo posições em certos aspectos próximas às de Tímon e Pirro.

Em especial, Arcesilau contrapôs uma crítica acerba ao critério estóico da verdade, que os filósofos do Pórtico identificavam, como sabemos, com a "representação cataléptica".

O eixo de sua crítica consistia em negar a possibilidade de um acordo fundado sobre a verdade e a certeza.

Então, das duas, uma: ou o sábio estóico deverá contentar-se com opiniões, ou então, se isso for inaceitável para o sábio, ele deverá suspender o acordo, ser "acataléptico".

A "suspensão de juízo", que os Estóicos recomendavam só nos casos de falta de evidência, é assim generalizada por Arcesilau, uma vez estabelecido que "nunca existe evidência absoluta".

Para viver praticamente, uma vez que falta um critério absoluto de verdade, bastará a "razoabilidade", à qual, de fato, todos os homens sábios se atêm, e que, portanto, demonstra-se suficiente.

2 O Ceticismo acadêmico de Carnéades

Durante cerca de meio século a Academia moveu-se lentamente ao longo do caminho aberto por Arcesilau, até que novo impulso lhe foi dado por Carnéades (nascido em Cirene aproximadamente em 214 a.C. e morto em 129 a.C.), homem dotado de notável empenho e de excepcional capacidade dialética, unida a uma habilidade retórica extraordinária. Carnéades também não escreveu nada, confiando seu magistério inteiramente à palavra.

Segundo Carnéades, não existe nenhum critério de verdade em geral e, faltando um critério absoluto da verdade, desaparece também toda possibilidade de encontrar qualquer verdade particular.

Mas nem por isto desaparece também a necessidade da ação. É exatamente para resolver o problema da vida que Carnéades cogita sua célebre doutrina do "provável".

A doutrina do "provável" de Carnéades, mais que como profissão de dogmatismo mitigado, deve-se entender como argumentação dialética voltada para derrubar o dogmatismo extremo dos Estóicos. Em outros termos, Carnéades teria procurado mostrar que, como não existe critério absoluto de verdade, o sábio estóico (assim como todos os outros homens comuns) regulava-se segundo o *critério do "provável"*.

Eis o seu raciocínio. Se não existe representação abrangente, tudo é incompreensível (acataléptico) e a conseqüente posição a assumir é: a) ou a *epoché*, isto é, a suspensão do acordo e do juízo, ou então b) o assentimento dado àquilo que é *em si* objetivamente incompreensível, mas que *para nós* pode aparecer como "provável". Se, teoricamente, a primeira posição é a correta, ao contrário, é a segunda que praticamente nós, como homens, somos obrigados a abraçar para viver.

3 Fílon de Larissa

A partir do séc. II a.C., faz-se sempre mais forte, até tornar-se dominante no séc. I a.C. e também mais tarde, a tendência ao "ecletismo" (termo derivado do grego *ekléghein*, que significa "escolher e reunir, tomando de várias partes"), que visava a reunir e fundir o melhor (ou o que era considerado tal) das várias Escolas.

As causas que produziram esse fenômeno foram: a exaustão da vitalidade das Escolas singulares, o difundido probabilismo da Academia, a influência do espírito prático romano e a valorização do senso comum.

O Ecletismo foi introduzido oficialmente na Academia (a Escola que, mais de todas as outras, o acolheu e divulgou) por Fílon de Larissa (que se tornou chefe da Escola por volta de 110 a.C.). A novidade de Fílon, introduzida por volta de 87 a.C. através de dois livros escritos em Roma, deveria indubitavelmente ser a que Sexto Empírico assinala na seguinte passagem: "Fílon afirma que, quanto ao critério estóico, isto é, à representação cataléptica, as coisas são incompreensíveis; *mas, quanto à natureza das próprias coisas, compreensíveis*".

A passagem, na interpretação de Cícero, diria isto: o critério de verdade estóico (a representação compreensiva) não é sustentável; e, posto que não é sustentável o critério estóico, que é o mais refinado, nenhum critério se sustenta; isto não implica, todavia, que as coisas sejam "objetivamente incompreensíveis"; elas são, simplesmente, "incompreendidas por nós". Com esta afirmação, Fílon se coloca fora do Ceticismo. Com efeito, dizer que as coisas "são compreensíveis quanto à sua natureza" significa fazer uma afirmação cuja pretensa intencionalidade ontológica é "dogmática", segundo os cânones céticos. Significa, de fato, admitir uma verdade ontológica, mesmo negando a possibilidade do seu correspondente lógico e gnosiológico. O cético não

pode dizer "a verdade existe, eu é que não a conheço", mas só pode dizer: "não sei se a verdade existe; sou eu, em todo caso, quem não a conhece".

Eis, então, a posição de Fílon, que Cícero faz sua: não é necessário suprimir totalmente a verdade, mas é necessário admitir a distinção entre verdadeiro e falso; todavia, não temos um critério que nos leve a esta verdade e, portanto, à certeza, mas temos somente aparências, que conduzem à *probabilidade*. Não chegamos à percepção certa da verdade objetiva, mas nos avizinhamos dela com a *evidência do provável*.

Nasce assim novo conceito de "provável", que não é mais o irônico-dialético, com o qual Carnéades refutava os Estóicos, porque este vem carregado de valência decisivamente positiva, que deriva da admissão da existência da verdade.

Carnéades nega as duas proposições estóicas: *a*) o verdadeiro existe, *b*) existe um critério para colher o verdadeiro; Fílon nega somente a segunda. Mas a admissão da primeira muda o sentido da negação da segunda e, principalmente, modifica a valência do "provável" que, posto ao lado de uma verdade objetiva, torna-se de qualquer modo seu *reflexo positivo*.

4 A consolidação do Ecletismo com Antíoco de Ascalon

Antíoco, que foi discípulo de Fílon (nasce por volta do início dos anos vinte do séc. II a.C. e morre depois de 69 a.C.), separou-se do Ceticismo carneadiano antes do mestre e, com suas críticas, induziu o mestre a mudar de rota.

Todavia, enquanto Fílon se limitava a afirmar a existência da verdade objetiva sem ter a coragem de declará-la cognoscível pelo homem e punha no lugar da certeza a probabilidade positiva, Antíoco deu o grande passo, com o qual se encerra definitivamente a história da Academia cética, declarando a verdade não somente *existente*, mas também *cognoscível*, e substituindo a probabilidade pela *certeza veritativa*.

Com base em tais afirmações, ele podia muito bem se apresentar como o restaurador do verdadeiro espírito da Academia.

Todavia, às aspirações de Antíoco não corresponderam resultados efetivos. Na Academia de Antíoco, de fato, não é Platão que renasce, mas sim um amontoado eclético de doutrinas verdadeiramente acéfalo, sem alma e privado de vida autônoma. Contudo, ele estava convencido de que Platonismo e Aristotelismo eram filosofias idênticas, que expressavam simplesmente os mesmos conceitos com nomes e linguagens diferentes.

Contudo, o que é altamente indicativo, Antíoco chegou até a declarar a própria filosofia dos Estóicos como substancialmente idêntica à platônico-aristotélica, diferindo apenas na forma. E certas novidades inegáveis dos Estóicos foram por ele consideradas nada mais que melhoramentos, complementações e aprofundamentos de Platão, a ponto de Cícero poder escrever: "Antíoco, que era chamado de acadêmico, era, na verdade, bastando mudar pouquíssimas coisas, um verdadeiro Estóico."

5 A posição de Cícero

Cícero nasceu em 106 a.C. e morreu em 43 a.C., assassinado pelos soldados de Antônio. As numerosas obras filosóficas que chegaram até nós foram escritas por ele no último período da sua vida. Em 64 a.C., escreveu os *Paradoxa Stoicorum;* em 45 a.C., os *Academica,* que nos chegaram só parcialmente. De 45 a.C. é também o *De finibus bonorum et malorum.* Em 44 a.C. foram publicadas as *Tusculanae disputationes* e o *De natura deorum;* ainda em 44 a.C. foi escrito o *De officiis.* A estas obras se agregam ainda: *De fato*, *De divinatione*, *Cato maior de senectute* e *Laelius de amicitia,* e também as obras políticas *De re publica* e *De legibus.* Do *De re publica* chegaram-nos os primeiros dois livros incompletos, fragmentos do III, do IV, do V e grande parte do livro VI, que ainda na antigüidade teve vida autônoma, sob o título de *Somnium Scipionis.*

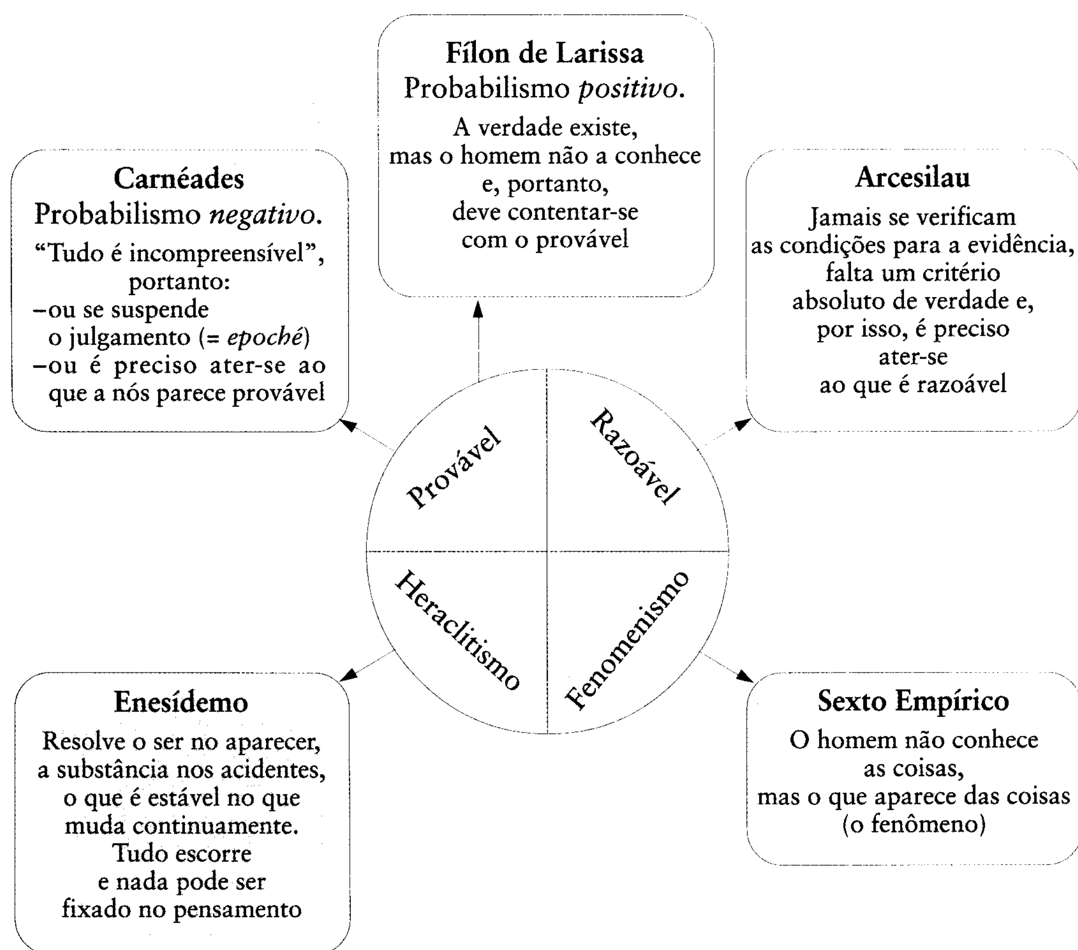
Assim como Fílon e Antíoco foram os mais típicos representantes do Ecletismo na Grécia, Cícero foi o mais característico representante do Ecletismo em Roma. Diríamos, com uma metáfora moderna, que Antíoco coloca-se claramente "à direita" de Fílon, enquanto Cícero segue mais a linha de Fílon. O primeiro elaborou um Ecletismo

decididamente dogmático, o segundo um Ecletismo precavido e moderadamente ceticizante. Sem dúvida, do ponto de vista filosófico, Cícero está abaixo de um e de outro, não apresentando nenhuma novidade que seja comparável às formulações do probabilismo positivo do primeiro ou à sagaz crítica anticética do segundo.

Se estamos nos ocupando de Cícero no âmbito da história da filosofia, é mais por motivos culturais que teoréticos. Em primeiro lugar, Cícero oferece, em certo sentido, o mais belo paradigma da mais pobre filosofia, que mendiga em cada Escola migalhas de verdade. Em segundo lugar, Cícero é de longe a mais eficaz, a mais vasta e a mais significativa ponte através da qual a filosofia grega se introduziu na área da cultura romana e, depois, em todo o Ocidente: e isso também é mérito não teorético, mas de mediação, de difusão e de divulgação cultural.

O que não impede que Cícero tenha intuições felizes e até agudas sobre problemas particulares, especialmente sobre as questões morais (o *De officiis* e as *Tusculanae* são, provavelmente, suas obras mais vitais), e até mesmo análises penetrantes. Trata-se, porém, de intuições e análises que se colocam, por assim dizer, abaixo da filosofia; sobre os problemas que estão nas montanhas ele tem pouco a dizer, como, de resto, pouco tiveram a dizer todos os representantes da filosofia romana.

O CETICISMO DEPOIS DE PIRRO



PIRRO

1 O ceticismo pirroniano como caminho para a felicidade

Pirro renuncia a qualquer critério que leve a individuar valores. As coisas, para ele, não são ontologicamente "mais isto que aquilo" e, portanto, são imensuráveis e indetermináveis; o homem é frágil e como folha ao vento.

É preciso, portanto, renunciar a qualquer critério de avaliação, permanecer sem opinião e sem agitação, sem julgamentos, e a partir disso se alcança a imperturbabilidade. Pirro, porém, não negava que existisse uma natureza eterna do divino, mas afirmava que, em relação a esta natureza, tudo é como que irreal e, portanto, como tal deve ser vivido. Seu Ceticismo está ligado a uma dimensão de "moralismo extremo".

O Ceticismo posterior, embora inspirando-se em Pirro, eliminou esta componente de moralismo ascético levado ao extremo.

1. A imagem de Pirro transmitida pelos antigos

Pirro de Élida era filho de Plistarco, conforme refere também Diocles; segundo o que diz Apolodoro na *Cronografia*, foi primeiro pintor e ouviu as aulas de Brisão, filho de Estilpão (como afirma Alexandre nas *Sucessões*), depois as de Anaxarco, que seguiu em todo lugar, de modo que teve contatos com os gimnosofistas na Índia e com os magos; de onde parece ter cultivado a mais nobre filosofia, introduzindo o conceito da não-apreeensibilidade e da suspensão, conforme diz Ascânio de Abdera: com efeito, dizia que nada é belo nem feio nem justo nem injusto; e da mesma forma de todas as coisas disse que nada é conforme à verdade; e que os homens agem em tudo por convenção e hábito; qualquer coisa é não mais isto que aquilo.

Comportava-se de modo conseqüente também na vida, nada evitando e de nada se preservando, permanecendo firme diante de tudo, carros, se acontecesse, precipícios ou cães, de fato nada concedendo aos sentidos. Mas era salvo, conforme contam os que seguem Antígono de Caristo, pelos amigos que o acompanhavam.

Antígono de Caristo, no livro *Sobre Pirro*, conta dele o seguinte: no início era desconhecido, pobre e pintor; no ginásio de Élida conservam-se alguns seus porta-lâmpadas de bom feitio.

Retirava-se por sua conta e procurava a solidão, mostrando-se raramente aos familiares. Comportava-se assim por ter ouvido um indiano advertir Anaxarco que não teria podido ensinar outra pessoa a ser virtuosa, freqüentando ao mesmo tempo as cortes dos reis.

Conservava sempre a mesma disposição, de modo que, se alguém o abandonava no meio de um discurso, ele o terminava igualmente, embora tendo sido, na juventude, temperamental.

Freqüentemente, conta, deixava a pátria sem de antemão avisar a ninguém e acompanhava vagabundeando a quem lhe agradasse. E quando certa vez Anaxarco caiu em um pântano, passou de lado sem o ajudar; alguns lhe dirigiram reprovações, mas o próprio Anaxarco elogiou diversas vezes sua indiferença e imperturbabilidade. Pego certa vez falando consigo mesmo, a quem lhe perguntava a razão respondeu que se exercitava para ser virtuoso.

Chegou a ser tão admirado na pátria que foi eleito sumo sacerdote e, em homenagem a ele, estabeleceu-se por decreto que todos os filósofos fossem isentos das taxas.

Pirro, text. 1A, 6, 10 e 11,
por Diógenes Laércio, Vidas dos filósofos,
IX, 61-64.

2. A imperturbabilidade de Pirro

Contam também que, quando por causa de uma ferida se lhe aplicaram fármacos desinfetantes, incisões e cauterizações, nem piscou os olhos.

Possidônio conta sobre ele também o seguinte: certa vez, quando os que com ele navegavam foram tomados pelo terror por causa de uma tempestade, ele, permanecendo calmo, recobrou a força de ânimo, mostrando um porquinho que sobre a nave continuava a comer e dizendo que o sapiente deve manter-se em semelhante estado de imperturbabilidade.

Pirro, test. 16 e 17A,
por Diógenes Laércio, *Vidas dos filósofos,*
IX, 67-68.

3. A precariedade dos homens

Pirro afirmava que não existe nenhuma diferença entre vida e morte. Alguém lhe perguntou: "Então, por que não morres?", e ele: "Porque não há nenhuma diferença", respondeu.

Também Fílon de Atenas, tornando-se seu seguidor, dizia que Pirro costumava lembrar-se sobretudo de Demócrito e depois também de Homero, admirando-os e freqüentemente repetindo:

como a estirpe das folhas, tal a dos homens,[1]

e que costumava comparar os homens às abelhas, às moscas, aos pássaros; citava também estes versos:

vamos, amigo, morre também tu; por que te lamentas assim?
morreu também Pátroclo, que era muito melhor que tu,[2]

e todos aqueles que se referem à instabilidade, à vacuidade e à puerilidade dos homens.

Pirro, test. 19-20.

4. As condições para ser feliz

Contra os que seguem Pirro, chamados céticos ou "eféticos", que afirmam que nada é apreensível.

Antes de tudo é necessário indagar sobre nosso conhecimento; com efeito, se por natureza nada conhecemos, é supérfluo indagar sobre o resto. Também entre os antigos houve alguns que afirmaram isso, aos quais replicou Aristóteles. Particular força em dizer isso teve também Pirro de Élida, que porém não deixou nada escrito; mas seu discípulo Tímon afirma que aquele que quer ser feliz deve considerar estas três coisas: em primeiro lugar, como as coisas são por natureza; em segundo lugar, qual deve ser nossa disposição para com elas; por fim, o que nos virá disso, comportando-nos assim. Ele diz que Pirro mostra que as coisas são igualmente sem diferenças, sem estabilidade, indiscriminadas; por isso nem as nossas sensações nem as nossas opiniões são verdadeiras ou falsas. Não se deve, portanto, crer nelas, mas estar sem opiniões, sem inclinações, sem sobressaltos, dizendo sobre cada coisa: "é não mais que não é", ou "é e não é", ou "nem é, nem não é". Aos que se encontrarem nessa disposição, Tímon diz que derivará em primeiro lugar a afasia, depois a imperturbabilidade.

Pirro, test. 53.

5. A vida na dimensão da serenidade e da quietude

Teve na verdade muitos êmulos no não preocupar-se com nada; por isso também Tímon dele diz o seguinte no *Píton* e nos *Silos*:

Isto, Pirro, meu coração deseja ouvir,
como então, homem que ainda és,
vives serenamente em quietude,
sempre sem pensamentos e imóvel nas idênticas condições,
sem prestar atenção aos redemoinhos de uma sabedoria lisonjeira
e, sozinho, aos homens serves de guia como o deus
que viajando sobre toda a terra volta atrás seu curso,
mostrando o círculo inflamado da bem torneada esfera.

Isto, Pirro, meu coração deseja ouvir,
como então, homem que ainda és,
vives serenamente em quietude,
sozinho aos homem servindo de guia como um deus.

Vamos, direi eu, como a mim parece ser,
uma palavra de verdade, tendo um reto cânon,
que sempre é a natureza do divino e do bem,
dos quais deriva ao homem a vida mais igual.

Pirro, test. 61A, 61B, 62.

[1] Homero, *Ilíada*, VI, v. 146.
[2] Homero, *Ilíada*, XXI, vv. 106-107.

Os desenvolvimentos e as conquistas da ciência na era helenística

I. O "Museu" e a "Biblioteca"

• A grande expedição de Alexandre no Oriente teve, entre outras coisas, o efeito de deslocar de Atenas o baricentro da cultura de língua grega. Sobretudo a científica encontrou sede ideal em Alexandria (fundada em 332 a.C.). Aqui, promovido pela dinastia dos Ptolomeus, nasceu o Museu (que significa "Instituição consagrada às Musas), ao qual estava anexa a Biblioteca: o primeiro continha os laboratórios científicos, a segunda todos os livros que era possível recolher (várias centenas de milhares).

O florescimento da ciência helenística → § 1-2

Como efeito dessas instituições houve o grande florescimento da ciência que, da filosofia, ampliou-se para a gramática, a geografia, a medicina, a geometria, a mecânica e a astronomia.

1 Alexandria torna-se a capital cultural do mundo helênico

No início do capítulo anterior examinamos o surgimento de novos centros culturais em Pérgamo, Rodes e, sobretudo, Alexandria. Atenas ainda conseguiu manter seu primado no campo da filosofia, mas Alexandria tornou-se o grande centro da cultura científica, que aí alcançou os mais altos cumes tocados no mundo antigo.

Os trabalhos de construção da cidade, desejada por Alexandre em memória do seu próprio nome, iniciaram-se em 332 a.C. e prolongaram-se por muito tempo. A posição foi escolhida com intuito infalível: com efeito, encontrando-se junto à foz do Nilo, ela se beneficiava ao mesmo tempo dos resultados do cultivo das férteis terras adjacentes e dos resultados do comércio. A população cresceu rapidamente, agregando-se aos elementos locais aqueles provenientes de toda parte, entre os quais destacam-se sobretudo os Hebreus. Naturalmente, o elemento grego era predominante. Mas foi precisamente nesse contexto cosmopolita que a dimensão cultural propriamente "helênica" ampliou-se para o sentido "helenístico" que explicamos (cf. p. 230).

Depois da morte de Alexandre, Ptolomeu Lago recebeu o Egito e seus sucessores o mantiveram durante longo tempo, conservando as tradicionais estruturas sociopolíticas que haviam assegurado ao país uma vida milenar. Assim, impediram a helenização do Egito, com a única exceção de Alexandria, para a qual, ao contrário, procuraram atrair os intelectuais gregos, na tentativa de transformá-la por todos os meios na capital cultural do mundo helenístico. E assim nasceu uma cidade moderníssima em um Estado de estrutura oriental, a qual teve um destino pode-se dizer único ou, pelo menos, inteiramente excepcional.

Já a partir de aproximadamente 297 a.C., Demétrio de Falera, que provinha das fileiras dos Peripatéticos e que havia sido obrigado a refugiar-se em Alexandria por razões políticas, passou a manter intensos contatos com Ptolomeu I Sóter, que pouco a pouco tornaram-se mais estreitos. Demé-

trio pensava fundar em Alexandria algo que fosse como que um Perípato de proporções multiplicadas, construído e adaptado com base nas novas exigências. Chamou a Alexandria o próprio Estratão de Lâmpsaco, escolarca do Perípato, que se tornou inclusive preceptor do filho do rei.

A intenção de Demétrio e de Ptolomeu era a de reunir em uma grande instituição todos os livros e todos os instrumentos científicos necessários às pesquisas, de modo a fornecer aos estudiosos material que não encontrariam em nenhum outro lugar, induzindo-os assim a ir para Alexandria.

Desse modo, nasceram o "Museu" (que significa "instituição sagrada dedicada às Musas", protetoras das atividades intelectuais) e a "Biblioteca" a ele anexa. O primeiro oferecia todo o instrumental para as pesquisas médicas, biológicas e astronômicas; a segunda oferecia toda a produção literária dos gregos. Sob Ptolomeu II, a Biblioteca encaminhou-se para a imponente cifra de quinhentos mil livros, que pouco a pouco cresceu para setecentos mil, constituindo a mais grandiosa coleção de livros do mundo antigo.

A Biblioteca teve diretores famosos, sendo de nós conhecidos todos os nomes do período áureo: Zenódoto, Apolônio de Rodes, Eratóstenes, Aristófanes de Bizâncio, Apolônio Eidógrafo e Aristarco de Samotrácia. Como veremos logo, esses homens lançaram as bases da ciência filológica.

Já o Museu atraiu matemáticos, astrônomos, médicos e geógrafos, que, no âmbito dessa instituição, expressaram o melhor de tudo o que a antiguidade produziu a esse respeito, como veremos adiante.

2 O nascimento da filologia

Zenódoto, que foi o primeiro bibliotecário, iniciou a sistematização dos volumes, mas foi Calímaco que, no reinado de Ptolomeu II (283-247 a.C.), compilou os *Pinakes,* ou seja, os "Catálogos" (em 120 livros), nos quais ordenou os volumes por setores e gêneros literários, com ordenação alfabética dos autores, breve biografia de cada um, sistematização da produção individual dos autores e solução dos problemas de atribuição dúbia. Os *Catálogos* de Calímaco foram a base de todo o trabalho posterior.

Zenódoto, no entanto, aprontou a primeira edição de Homero e talvez tenha sido precisamente ele quem dividiu em vinte e quatro livros tanto a *Ilíada* como a *Odisséia.* Aristófanes de Bizâncio (257-180 a.C.) e Aristarco de Samotrácia (217-145 a.C.) também realizaram edições de Homero. Mas sobremodo importante foi Aristarco, que constitui a principal fonte de nossa tradição. O controle dos numerosos exemplares da Biblioteca permitiram-lhe identificar e expurgar versos interpolados e apontar versos suspeitos. Foi a seus comentários que se ativeram os pesquisadores posteriores.

Dionísio de Trácia, discípulo de Aristarco, elaborou a primeira *Gramática grega* por nós conhecida, beneficiando-se da contribuição que os Peripatéticos e Estóicos deram nesse campo (em 145 a.C. refugiou-se em Rodes, expulso por Ptolomeu Fiscon, pelas razões de que adiante falaremos).

Já a interpretação alegórica de Homero e de outros poetas, codificada por Crates de Malo em Pérgamo, desde então se difundiu e fortaleceu (tendo sido adotada, entre outros, pelos Estóicos), até se tornar predominante na época imperial.

Nesse período, também se difundiu o gênero literário da biografia, do qual pouco restou. Entretanto, no que se refere aos filósofos, conhecemos pelo menos a tardia exemplificação sintetizadora de Diógenes Laércio, que utilizou amplamente muito do material recolhido nesse período.

Por fim, devemos recordar que foi esse movimento filológico e suas aquisições que tornou possível a edição das obras esotéricas de Aristóteles, de que já falamos amplamente.

Assim, é na Alexandria helenística que estão as raízes históricas das modernas e refinadíssimas técnicas de edição crítica de textos antigos.

II. O grande florescimento das ciências particulares

• Na geometria sobressai o nome de Euclides (viveu em torno de 330-277 a.C.), que nos seus *Elementos* apresentou de modo sistemático e rigoroso todas as descobertas da geometria helênica, segundo a metodologia fornecida por Aristóteles na sua lógica, ou seja, sobre a base de definições, postulados e axiomas (que são especificações do princípio de não-contradição).

O progresso da geometria → § 1

No âmbito da geometria é necessário também mencionar o nome de Apolônio de Perga (séc. III a.C.) por seus estudos fundamentais sobre as secções cônicas.

• No que se refere à mecânica o nome de maior destaque é o de Arquimedes (287-212 a.C.), que foi um gênio poliédrico, pois ocupou-se de hidrostática, de estática (descobriu as leis da alavanca), de matemática e de engenharia.

O progresso da mecânica → § 2

Com ele se parelha o matemático Heron (que pode colocar-se entre o séc. III a.C. e o séc. I d.C.), cuja atividade é difícil de se reconhecer porque com seu nome foram transmitidos escritos de outros.

• Particular consideração merece o desenvolvimento da astronomia, pelas relações que ela teve com a filosofia.

A concepção astronômica dos gregos era geocêntrica e os astrônomos imaginavam que os corpos celestes estivessem colocados sobre uma esfera imaginária.

Já Platão percebera que a rotação perfeitamente circular não bastava para explicar coerentemente os movimentos dos planetas. Eudóxio, Calipo e Aristóteles procuraram introduzir estas anomalias no modelo geral das esferas concêntricas, multiplicando-as. Todavia, foi Hiparco de Nicéia que forneceu uma explicação das anomalias das revoluções dos planetas, introduzindo a hipótese de uma órbita excêntrica do sol.

O progresso da astronomia → § 3

Além desses astrônomos é digno de menção Aristarco de Samos (primeira metade do séc. II a.C.), que procurou superar a hipótese geocêntrica, e desenhou um modelo do cosmo em que todos os astros giram em torno do sol.

• Não sem implicações filosóficas foi também o desenvolvimento da medicina (especialmente dos estudos anatômico-fisiológicos) e da geografia, que alcançou tal precisão de cálculo de modo a permitir que Eratóstenes avaliasse com boa aproximação as dimensões da terra.

Os estudos de medicina e de geografia → § 4-5

1 As matemáticas: Euclides e Apolônio

1.1 Euclides, autor da "suma" da matemática grega

Em virtude da disposição própria do pensamento grego, a matemática foi sem dúvida a ciência que gozou de maior estima, de Pitágoras a Platão. Basta lembrar que, segundo a tradição, Platão mandou inscrever na entrada da Academia a frase "não entre quem não for geômetra". E já vimos o papel e o peso que a matemática desempenhou tanto entre os Pitagóricos como no Platonismo.

Coube a Euclides, um dos primeiros cientistas que se transferiu para Alexandria, a honra de elaborar a *suma* do pensamento matemático grego com aqueles *Ele-*

mentos, cuja base conceitual resistiu praticamente até o século XIX. Não sabemos quase nada da vida de Euclides. Todos os dados em nosso poder levam-nos a situar o ápice de sua vida em torno do ano de 300 a.C. (as datas de 330-277 a.C. para sua vida são convencionalmente assumidas como prováveis).

Outras obras euclidianas (os *Dados*, a *Ótica* e *Sobre as divisões*, que nos chegaram em versões árabes) também se conservaram, mas são obras menos significativas. Se é verdadeiro um episódio relatado por Proclo, seu caráter torna-se perfeitamente iluminado: como o rei Ptolomeu lhe perguntara se não havia um caminho mais simples para introduzir as pessoas na matemática, Euclides respondeu que "não há caminhos régios nas matemáticas".

1.2 A estrutura metodológica dos "Elementos" de Euclides

O procedimento dos *Elementos* é o do discurso axiomático, ou seja, o procedimento segundo o qual, postas certas coisas, seguem-se necessariamente outras, estruturalmente concatenadas. Nessa obra encontramos em operação, de modo preciso, as estruturas da dedução próprias da lógica aristotélica, assim como sua base teorética geral. Como a base da lógica aristotélica prevê precisamente definições, princípios ou axiomas comuns, e postulados específicos para cada ciência, os *Elementos* de Euclides apresentam uma série de *definições,* cinco *postulados* e os *axiomas comuns.* As definições calibram os termos que entram no discurso; os axiomas comuns são especificações do princípio da não-contradição, sobre o qual, segundo Aristóteles, nos devemos basear para desenvolver qualquer discurso lógico; os "postulados" são afirmações de base, de caráter fundamentalmente intuitivo (e, portanto, afirmações imediatas, ou seja, não demonstráveis e não mediáveis), que constituem o próprio substrato da exposição. Como é sabido, o *quinto postulado* provocou inúmeros problemas e foi na tentativa de resolvê-los que nasceram as geometrias não-euclidianas. Mas, como falaremos disso a seu tempo, não entraremos aqui nos detalhes das questões relativas aos postulados.

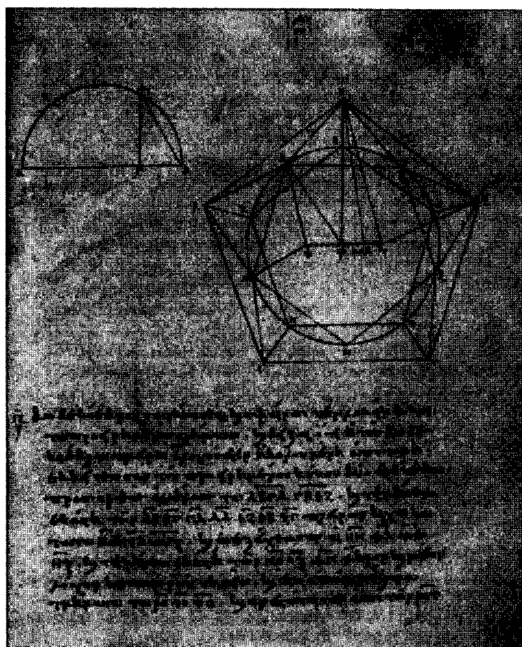
Destacar porém que, em seus procedimentos argumentativos, Euclides usa freqüentemente o método da "redução ao absurdo", que outra coisa não é senão o célebre "elenco", portador de gloriosa história, que inicia inclusive a Escola eleática, particularmente os célebres argumentos de Zenão, prosseguindo depois com Górgias e a dialética socrática, com Platão e Aristóteles.

1.3 O método da exaustão

Juntamente com esse método, Euclides também usa aquele que, mais tarde, seria chamado "método da exaustão", aplicado sobretudo nos últimos livros, mas que tem no décimo livro a sua primeira formulação paradigmática: "Tomando-se como dadas duas grandezas desiguais, se se subtrai da maior uma grandeza maior do que a metade, à parte restante outra grandeza maior do que a metade e assim sucessivamente, restará uma grandeza que será menor do que a grandeza menor tomada." O exemplo que se costuma apresentar para esclarecer de modo intuitivo essa proposição é o seguinte: seja *A* a grandeza maior, por exemplo um círculo, e *B* a grandeza menor; agora, subtraiamos ao círculo uma grandeza maior do que a sua metade, por exemplo, inscrevendo no círculo um quadrado (e, portanto, subtraindo da área do círculo a área do quadrado); depois prosseguimos, subtraindo à parte restante outra grandeza maior do que a metade, por exemplo, bissectando os arcos determinados do lado do quadrado e assim obtendo um octágono (que subtrairemos da área do círculo); assim procedendo, por bissecção, obteremos pouco a pouco um polígono que tende a aproximar-se cada vez mais do círculo e, portanto, uma grandeza tal que, subtraída à do círculo, torna-se menor do que a grandeza *B* dada, qualquer que esta seja. Assim, por esse caminho, é sempre possível encontrar uma grandeza sempre menor do que qualquer grandeza dada, por menor que ela seja, porque não existe uma grandeza mínima.

A. Frajese, a este propósito, recordou justamente Anaxágoras, que sustentava que há sempre *um menor do que o menor* (divisibilidade ao infinito das homeomerias), assim como também há sempre um maior em relação a qualquer coisa grande. Portanto, em Anaxágoras encontra-se um antecedente desse método.

Muitas vezes discutiu-se sobre a "originalidade" do conteúdo desses *Elementos.* Está fora de dúvida que Euclides recuperou



Uma página dos Elementos *de Euclides (XVII teorema do XIII livro) no mais famoso códice desta obra que remonta ao ano 888 (Oxford, Bodleian Library).*

tudo o que os gregos haviam pensado sobre a questão nos três séculos anteriores. Mas também está fora de dúvida que, no caso, a genialidade está na síntese, e também que foi na forma dessa síntese que a matemática grega fez história.

1.4 Apolônio de Perga

À parte Arquimedes, de quem logo falaremos, o maior matemático grego depois de Euclides foi Apolônio de Perga, que viveu na segunda metade do séc. III a.C. Estudou em Alexandria, mas lecionou em Pérgamo.

De sua autoria, chegaram até nós as *Seções cônicas*. Esse tema não era completamente novo, mas Apolônio repensou a fundo a disposição da matéria e a expôs de modo rigoroso e sistemático, introduzindo inclusive a terminologia técnica para designar os três tipos de cones, isto é, "elipse", "parábola" e "hipérbole". As *Seções cônicas* são consideradas pelos historiadores da matemática como obra-prima de primeira grandeza, dado que os próprios modernos pouco puderam acrescentar à matéria. Se Apolônio houvesse aplicado suas descobertas à astronomia, teria revolucionado as teorias gregas das órbitas planetárias. Mas, como se sabe, essas aplicações efetuar-se-ão só na época moderna, por Kepler.

2 A mecânica: Arquimedes e Heron

2.1 Arquimedes e suas obras

Arquimedes nasceu em Siracusa por volta de 287 a.C. Seu pai, Fídias, era astrônomo. Esteve em Alexandria, mas não ficou ligado ao ambiente do Museu. Viveu a maior parte do tempo em Siracusa, uma vez que era ligado à casa reinante por laços de parentesco e amizade. Morreu em 212, trucidado durante o saque da cidade pelas tropas romanas comandadas por Marcelo. Apesar de Marcelo haver ordenado que lhe poupassem a vida, em sinal de homenagem ao grande adversário que, com engenhosas máquinas bélicas, defendera longamente a cidade, um soldado o matou enquanto se ocupava de seus estudos, como quer a tradição, que lhe põe nos lábios, no extremo instante, a frase que se tornou célebre: "Noli turbare circulos meos" (a forma original relatada por Valério Máximo é "Noli obsecro circulum istum disturbare"). Por seu desejo, como símbolo, foi inscrita no túmulo de Arquimedes a esfera inserida em um cilindro, em lembrança de algumas de suas mais significativas descobertas nesse campo. Quando foi questor na Sicília, em 75 a.C., Cícero encontrou a tumba e a fez restaurar como prova de grande veneração.

Muitas de suas numerosas obras foram conservadas: *Sobre a esfera e o cilindro*, *Medida do círculo*, *Sobre espirais*, *Sobre a quadratura da parábola*, *Sobre conóides e esferóides*, *Sobre o equilíbrio dos planos*, *Corpos flutuantes*, *O arenário*, e um escrito *Sobre o método*, dedicado a Eratóstenes.

2.2 Os contributos matemáticos, físicos e metodológicos de Arquimedes

Não são poucos os historiadores da ciência antiga que consideram Arquimedes como o mais genial dos cientistas gregos.

Suas contribuições mais destacadas são a da problemática da quadratura do círculo e a da retificação da circunferência. No escrito original *Medida do círculo,* do qual nos chegou apenas um extrato, Arquimedes teria chegado até o polígono de 384 lados. O material tratado nas obras *Sobre a esfera e o cilindro* e *Sobre conóides e esferóides* contém importantes integrações dos *Elementos* de Euclides e ainda constitui um capítulo importante dos tratados de geometria. O mesmo se pode dizer das conclusões a que chegou em seu tratado *Sobre espirais.*

No *Corpos flutuantes,* Arquimedes lançou as bases da hidrostática. Nas proposições 5 e 7 do livro lêem-se dois conhecidos princípios. O primeiro: "Das grandezas sólidas, aquela que é mais leve que o líquido, abandonada no líquido, imerge de modo que tal volume do líquido qual é o da parte submersa tenha o mesmo peso de toda a grandeza sólida." O segundo: "As grandezas mais pesadas do que o líquido, abandonadas no líquido, são transportadas para baixo, até o fundo, e serão tanto mais leves no líquido quanto é o peso do líquido que tem tal volume quanto o volume da grandeza sólida" (esse é o conhecido "princípio de Arquimedes").

No *Equilíbrio dos planos* lançou as bases teóricas da estática. Em especial, estudou as leis da alavanca. Imaginemos uma reta em forma de haste, apoiando-se sobre um ponto de apoio, e coloquemos nos extremos dois pesos iguais: a distâncias iguais do centro, estão em equilíbrio; a distâncias desiguais, temos uma inclinação para o lado do peso que se encontra a maior distância. Com base nisso, Arquimedes chega à lei segundo a qual duas grandezas estão em equilíbrio a distâncias que estejam em recíproca proporção às próprias grandezas. A frase com que passou para a história e que costuma ser citada em latim, "Da mihi ubi consistam et terram movebo" ("Dá-me um ponto de apoio e erguerei a terra!"), define a grandiosidade da descoberta. (Arquimedes teria pronunciado a frase fazendo descer ao mar uma gigantesca nave mediante um sistema de alavancas. A frase é registrada por Simplício, um dos últimos neoplatônicos do mundo antigo).

Já o *Arenário* é importante para a aritmética grega. Nele, Arquimedes constrói um sistema para expressar números muito grandes, coisa que até aquele momento era impossível devido ao sistema grego de indicar os números com as letras do alfabeto. De modo intencionalmente provocador, ele calculava o número de grãos de areia (daí o título do livro) que seriam necessários para encher o cosmo. Mas, por maior que seja o suposto número de grãos de areia (que ele calcula), trata-se de número muito grande, sim, mas determinado.

No passado, destacou-se o fato de que as demonstrações de Arquimedes são freqüentemente complicadas e pesadas (sobretudo quando faz uso do método por exaustão). Entretanto, seu escrito *Sobre o método,* dirigido a Eratóstenes (de que falaremos adiante), descoberto no início de século XX, mostra que, em suas descobertas, Arquimedes não procedia de acordo com aqueles métodos complexos e artificiosos. Para chegar às descobertas, ele se entregava freqüentemente a um método indutivo e intuitivo ("por via mecânica"), ou seja, construindo figuras e depois passando à comprovação, demonstrando rigorosamente aquilo que alcançara por aquele caminho.

2.3 Arquimedes e seus estudos de engenharia

Arquimedes foi matemático e assim se considerava, ou seja, alguém que tratava teoreticamente os problemas, considerando seus estudos de engenharia como algo marginal. E, no entanto, precisamente por isso, foi admiradíssimo em sua época e por seus pósteros, dado que suas descobertas nesse campo atingiram muito mais a fantasia das pessoas do que suas dificílimas especulações matemáticas. As máquinas balísticas inventadas para defender Siracusa, os aparelhos para transporte de pesos, a idealização de uma bomba para irrigação baseada no princípio da chamada "rosca sem fim" e as suas descobertas ligadas à estática e à hidrostática fizeram dele o maior engenheiro do mundo antigo. Quer a tradição que, durante o cerco de Siracusa, chegou a pensar até mesmo no uso dos espelhos ustórios (dificilmente trata-se de pura lenda, pois Luciano de Samosata já falava disso). Também construiu um planetário, que depois foi levado para Roma, despertando a admiração de Cícero. A narrativa de Vitrúvio sobre como Arquimedes alcançou a descoberta do "peso específico" (a relação entre peso específico e volume), contada até mesmo nos livros das escolas de Ensino Fundamental, é pelo menos muito verossímil, considerando tudo o

que sabemos sobre o método intuitivo com que Arquimedes alcançava suas descobertas antes de dar-lhes prova racional, muito embora ninguém possa garantir a historicidade do relato.

Vejamos o episódio. Geron, rei de Siracusa, quis oferecer uma coroa de ouro no templo. Mas o ourives subtraiu parte do ouro, substituindo-o por prata, que combinou com a restante parte de ouro na liga. Aparentemente, a coroa ficou perfeita. Mas, surgindo a suspeita de falsificação, e como Geron não podia dar corpo à suspeita, pediu a Arquimedes que lhe resolvesse o caso, refletindo sobre o que estava ocorrendo. Arquimedes começou a pensar intensamente na questão. E, no momento de tomar banho, observou que, ao entrar na banheira (que, naquela época, era uma tina), saía água na mesma proporção do volume do corpo que entrava. Assim, de repente, intuiu o sistema com o qual poderia determinar a pureza ou não do ouro da coroa. (Arquimedes prepararia dois blocos, um de ouro e um de prata, cada qual de peso igual ao da coroa; imergiria os dois na água, medindo o volume de água deslocado por cada um deles e a relativa diferença; depois, verificaria se a coroa deslocaria um volume de água igual ao deslocado pelo bloco de ouro; se não acontecesse isso, significaria que o ouro da coroa havia sido alterado.) No entusiasmo da descoberta, precipitou-se para fora da tina e correu para a casa, nu como estava, gritando "descobri, descobri", que em grego se diz *éureka,* exclamação que se tornou proverbial, permanecendo em uso até hoje. Discutiu-se longamente sobre o procedimento usado por Arquimedes, já que Vitrúvio é muito genérico. Galileu começará precisamente com um escrito sobre esse tema: *Discurso do sábio Galileu Galilei a respeito do artifício usado por Arquimedes para descobrir o furto do ouro na coroa de Geron.*

2.4 A figura de Heron

Entre os matemáticos e engenheiros do mundo antigo, deve-se mencionar Heron, a quem são atribuídas diversas descobertas. Infelizmente, os dados de sua vida são desconhecidos. Viveu provavelmente entre os sécs. III a.C. e I d.C. A questão é complicada por dois fatores: *a*) o fato de Heron ser nome comum; *b*) o fato de que com esse nome também se designava o engenheiro como tal. Talvez aquilo que nos chegou sob o nome de Heron não seja obra de um único autor.

Parece certo que muito daquilo que aparece sob o nome de Heron pertença à era helenística.

Contudo, a questão heroniana ainda está por ser resolvida de modo satisfatório.

3 A astronomia: o geocentrismo tradicional dos gregos, a tentativa heliocêntrica revolucionária de Aristarco e a restauração geocêntrica de Hiparco

3.1 Os astrônomos Eudóxio, Calipo e Heráclides do Ponto

Salvo algumas exceções de que falaremos, a concepção astronômica dos gregos era geocêntrica. Imaginava-se que em torno da terra girassem as estrelas, o sol, a lua e os planetas, com movimento circular perfeito. Assim, pensou-se que deveria haver uma esfera que guiava as chamadas estrelas fixas e uma esfera para cada planeta, todas concêntricas em relação à terra. Deve-se recordar que "planeta" (deriva de *planomai,* cujo sentido é "vou errante") significa "estrela errante", ou seja, estrela que apresenta movimentos complexos e *aparentemente* não regulares (de onde o nome, precisamente).

Platão já compreendera que *uma só* esfera para cada um era insuficiente para explicar o movimento dos planetas.

Seu contemporâneo Eudóxio de Cnido (viveu aproximadamente entre 408-355 a.C.), que foi o cientista mais ilustre que se hospedou na Academia, procurou a solução para o problema. Mantendo firmemente a hipótese do movimento circular perfeito das esferas que guiam os planetas, era preciso explicar *quantas* esferas seriam necessárias para dar conta de suas *aparentes anomalias* (sua aparente aproximação regular ou seu deslocamento para a direita e para a esquerda, segundo a latitude). A hipótese de Eudóxio, de caráter geométrico, foi realmente muito engenhosa: para explicar as "anomalias" dos planetas, introduziu tantos movimentos esféricos quantos, combinando-se entre si, po-

planetas	*número das esferas segundo Eudóxio*	*número das esferas segundo Calipo*	*número das esferas segundo Aristóteles*
SATURNO	4	(+0) 4	(+3) 7
JÚPITER	4	(+0) 4	(+3) 7
MARTE	4	(+1) 5	(+4) 9
VÊNUS	4	(+1) 5	(+4) 9
MERCÚRIO	4	(+1) 5	(+4) 9
SOL	3	(+2) 5	(+4) 9
LUA	3	(+2) 5	(+0) 5
Total	26	(+7) 33	(+22) 55

deriam dar como resultado os deslocamentos dos astros que nós observamos.

Ao todo, portanto, Eudóxio supôs vinte e seis esferas. Não se preocupou com as relações das esferas motrizes de cada planeta com as do planeta seguinte, nem com as eventuais influências de umas sobre as outras. Talvez pensasse o complexo sistema como hipótese geométrico-matemática, não fisicizando as esferas.

Seu discípulo Calipo considerou necessário aumentar o número das esferas em sete, transformando-as em trinta e três. Por seu turno, introduzindo o elemento celeste do éter, Aristóteles fisicisou o sistema, tendo conseqüentemente de introduzir esferas reativas, com movimento refluente, destinadas a neutralizar o efeito das esferas do planeta superior sobre a esfera do planeta inferior. E constata-se que essas esferas com movimento refluente são tantas quantas as esferas dos movimentos supostos necessários para cada planeta, menos uma. Obteve-se, assim, um número de cinqüenta e cinco esferas. Eis um quadro sinótico que ilustra os sistemas astronômicos de Eudóxio, Calipo e Aristóteles.

Uma tentativa verdadeiramente nova e original foi feita por Heráclides do Ponto, contemporâneo de Eudóxio, que supôs que "a terra situa-se no centro e *gira*", "enquanto que o céu está parado". Segundo um testemunho antigo (de resto, não completamente seguro), Heráclides supôs também, para explicar alguns fenômenos que a hipótese de Eudóxio não explicava, que Vênus e Mercúrio girassem circularmente em torno do sol que, por seu turno, rodava em torno da terra. Mas a tese não teve sucesso, ao menos imediatamente.

3.2 Aristarco de Samos, o "Copérnico antigo": suas teses e as razões que obstaculizaram seu sucesso

Foi na primeira metade do séc. III (e, portanto, na era helenística de que nos estamos ocupando) que se teve a tentativa mais revolucionária da antiguidade, por obra de Aristarco de Samos, chamado "o Copérnico antigo". Como registra Arquimedes, ele supôs "que as estrelas fixas são imutáveis e que a terra gira em torno do sol, descrevendo um círculo". Como se vê, Aristarco retoma a idéia de Heráclides do Ponto, mas vai mais além, sustentando que o sol é o centro em torno do qual giram *todos os astros*. Parece que ele concebia a idéia de um cosmo infinito. Com efeito, dizia que a esfera das estrelas fixas, que tem como centro o próprio centro do sol, era tão grande que o círculo segundo o qual a terra se movia estava a tal distância das estrelas fixas "como o centro de uma esfera está para a sua superfície". O que significa, precisamente, uma distância infinita.

Um único astrônomo seguiu a tese de Aristarco: Seleuco de Selêucia (que teve seu auge em torno de 150 a.C.) Ao contrário, Apolônio de Perga, o grande matemático de que já falamos, e sobretudo Hiparco de Nicéia, reprovaram a tese e reimpuseram o geocentrismo, que resistiu até Copérnico.

As razões que obstaculizaram o sucesso da tese heliocêntrica são numerosas:

a) a oposição religiosa;

b) a oposição das seitas filosóficas, inclusive as helenísticas;

c) a deformidade em relação ao senso comum, que vê o geocentrismo como muito mais natural;

d) alguns fenômenos que pareciam permanecer inexplicados.

Bastava eliminar as complicações criadas por Eudóxio com a multiplicação do número de esferas através da formulação de novas hipóteses que, embora mantendo a construção geocêntrica geral e as órbitas circulares dos planetas, podiam muito bem "salvar os fenômenos", como então se dizia, ou seja, explicar aquilo que aparece para a visão e a experiência. Essas hipóteses se reduzem a duas, muito importantes:

1) a dos "epiciclos" (em certa medida já antecipada por Heráclides);

2) a dos "excêntricos".

1) A hipótese dos "epiciclos", como já acenamos, consistia em admitir que os planetas giravam em torno do sol, que, por seu turno, girava em torno da terra.

2) A hipótese do "excêntrico" consistia em admitir órbitas circulares em torno da terra com um centro não coincidente com o centro da terra, sendo, portanto, "excêntrico" em relação a esta.

3.3 Hiparco de Nicéia e os consensos por ele obtidos

Hiparco de Nicéia, no auge por volta de meados do séc. II d.C., deu a explicação mais convincente, para a mentalidade da época, sobre os movimentos dos astros com base nessas hipóteses. A distância diversa do sol e da terra e as estações, por exemplo, são facilmente explicáveis supondo-se que o sol gira segundo uma *órbita excêntrica* em relação à terra. Com hábeis combinações das duas hipóteses, ele conseguiu dar conta de todos os fenômenos celestes. Desse modo, o geocentrismo foi salvo e, ao mesmo tempo, nenhum fenômeno celeste parecia ficar sem explicação.

É assim que Plínio louva o nosso astrônomo: "O próprio Hiparco, que nunca será suficientemente elogiado, já que ninguém mais do que ele mostrou que o homem tem afinidade com os astros e que nossas almas são parte do céu, descobriu uma estrela nova e diferente que nasceu na sua época. E, constatando que o lugar em que ela refulgia se deslocava, questionou-se se isso não deveria acontecer com mais freqüência e se as estrelas que nós consideramos fixas também não se moveriam: conseqüentemente, ousou lançar-se numa empresa que seria árdua até mesmo para um deus, a de *contar as estrelas para os pósteros* e catalogar os astros, mediante instrumentos por ele inventados, pelos quais podia indicar suas posições e grandezas, de modo que se pudesse facilmente reconhecer daqui não apenas se as estrelas morriam e nasciam, mas também se alguma se deslocava ou se movia, crescia ou diminuía. E assim *deixou o céu como herança para todos os homens,* para o caso de que se encontrasse um homem que estivesse em condições de recolher sua herança."

E como herança deixou um catálogo de nada menos que 850 estrelas!

4 O apogeu da medicina helenística com Erófilo e Erasístrato e sua involução posterior

No Museu de Alexandria, na primeira metade do séc. III a.C., realizaram-se pesquisas de anatomia e fisiologia muito importantes, sobretudo pelos médicos Erófilo de Calcedônia e Erasístrato de Júlida. A possibilidade de dedicar-se à pesquisa voltada para o puro incremento do saber, a aparelhagem posta à disposição pelo Museu e a proteção de Ptolomeu Filadelfo, que permitiu a dissecação de cadáveres, fizeram com que tais ciências realizassem notáveis progressos. É certo que Erófilo e Erasístrato chegaram até a realizar operações de vivissecção em alguns malfeitores (com permissão real), suscitando muito alvoroço.

A Erófilo devem-se muitas descobertas no âmbito da anatomia descritiva (algumas ainda levam seu nome). Ele superou definitivamente a concepção de que o órgão central do organismo vivo fosse o coração, demonstrando que, ao contrário, era o cérebro. Conseguiu também estabelecer a distinção entre nervos sensores e nervos motores. Retomando uma idéia de seu mestre Praxágoras, Erófilo estudou as pulsações e indicou seu valor diagnóstico. Por fim, retomou a doutrina dos humores, de gênese hipocrática.

Erasístrato distinguiu as artérias das veias e sustentou que as primeiras contêm o *ar,* ao passo que as segundas contêm o sangue. Os estudiosos de história da medicina

explicaram o equívoco, esclarecendo que: *a*) com a denominação de "artéria", os gregos indicavam também a traquéia e os brônquios e *b*) que nos animais mortos (que eram seccionados) o sangue passa das artérias para as veias. As suas explicações fisiológicas adotaram critérios inspirados no mecanicismo (especialmente de Estratão de Lâmpsaco). Toda a digestão, por exemplo, era explicada em função da mecânica dos músculos, ao passo que a absorção do alimento por parte dos tecidos explicava-se com o princípio que passou para a história como princípio do *horror vacui,* segundo o qual a natureza tende a preencher todo vazio.

Esse momento de glória, porém, não durou muito tempo. Filino de Cós, discípulo de Erófilo, se afastou do mestre e, provavelmente sob a influência do Ceticismo, abriu caminho para a Escola que seria chamada dos *Médicos empíricos,* que rejeitavam o momento teorético da medicina, confiando unicamente na experiência. Serapião de Alexandria consolidou essa orientação, que teve longa história até que, já na era cristã, fundiu-se com o Neoceticismo, por obra de Menódoto. Por fim, devemos recordar que a doutrina de Erasístrato, segundo a qual nas artérias circula ar, constitui um antecedente da medicina que, sobretudo por influência da Estoá, daria muito relevo ao *pneuma,* fluido vital de natureza aérea que inspiramos com o ar (medicina pneumática). Mas teremos oportunidade de examinar a formulação mais sofisticada dessa doutrina, sintetizada com a tradicional doutrina humoral, quando falarmos de Galeno.

5 A geografia: Eratóstenes

A geogradia encontrou sua sistematização na obra de Eratóstenes. Em 246 a.C. ele foi chamado pelo rei Ptolomeu II a Alexandria como diretor da Biblioteca, conforme recordamos, e foi amigo de Arquimedes. Era versado em muitos campos do saber, mas não a ponto de impor-se de modo peremptório. Seu mérito histórico foi o de ter aplicado a matemática à geografia e o de ter esboçado o primeiro mapa do mundo seguindo o critério dos meridianos e dos paralelos.

Baseando-se em cálculos engenhosos, fundamentados e com correção metodológica, Eratóstenes também conseguiu calcular as dimensões da terra. O resultado por ele obtido foi de 252 mil estádios (aproximadamente 39.960 quilômetros). Na antiguidade, o valor do estádio não era uniforme. Mas, se é verdade que o estádio adotado por Eratóstenes equivalia a 157,5 metros, então a cifra que daí resulta é apenas poucas dezenas de quilômetros inferior à que hoje se calcula.

III. Conclusões sobre a ciência helenística

• Em uma avaliação complexiva da ciência helenística salta aos olhos o caráter especializado que ela assumiu, bem como sua autonomia tanto em relação à religião como em relação com a filosofia, autonomia que lhe adveio sobretudo a partir da sua origem aristotélico-peripatética. Mas a independência da filosofia vale apenas quanto ao objeto de pesquisa (que no caso da ciência é parcial e específico, e no caso da filosofia é universal e geral), e não quanto à intenção que permaneceu contemplativa, isto é, teorética.

Características da ciência helenística
→ § 1-2

1 A "especialização" como caráter peculiar da ciência helenística

Como nos mostra a exposição da ciência helenística em seus diversos setores, encontramo-nos diante de um fenômeno em larga medida novo, tanto na qualidade como na intensidade.

Os historiadores da ciência destacaram bem que o aspecto que define o fenômeno está no conceito de *especialização*. O saber se diferencia em suas "partes" e procura se definir de modo autônomo em cada uma dessas partes, ou seja, com lógica própria e não como simples aplicação da lógica do todo em que as partes se inserem.

Segundo o modo comum de entender esse fenômeno, essa especialização pressupõe dupla libertação: *a*) da religião tradicional ou de um tipo de mentalidade religiosa que defende certos limites, em determinados âmbitos, como intransponíveis; *b*) da filosofia e seus respectivos dogmas.

Ora, isso é indubitavelmente verdadeiro, mas é necessário precisar algumas coisas.

a) É inegável a liberdade religiosa de que os pensadores sempre gozaram na Grécia. Deve-se reconhecer, porém, que a dissecação de cadáveres e a vivissecção humana teriam sido impossíveis em Atenas, só se tornando possíveis pela proteção dos Ptolomeus e em um ambiente como Alexandria, sem preconceitos e paradoxalmente situado em um Egito ainda fechado em estruturas orientais. (Mas a vivissecção em criminosos terá sido verdadeiramente um progresso? Ou não terá sido antes uma concessão total à curiosidade do cientista? Para o cientista, o criminoso já não é um homem?).

b) A independência em relação à filosofia também é verdadeira, mas não deve ser exagerada; ao contrário, deve ser redimensionada. Como vimos, os sistemas helenísticos *são os mais dogmáticos que o mundo antigo conheceu*. Não menos que a Estoá, Epicuro sustentava que o sábio deve ter "dogmas" e que esses dogmas são intocáveis. O fato de Atenas ter permanecido como capital da filosofia e Alexandria ter-se tornado a capital da ciência, com a grande distância que havia entre as duas cidades, colocou a ciência alexandrina ao abrigo daqueles dogmas e deixou-a livre para se desenvolver.

Entretanto, nunca será demais insistir no fato de que foram os Peripatéticos, como Demétrio de Falera e Estratão de Lâmpsaco, que projetaram para Alexandria uma organização que reproduzisse o Perípato em grande escala. E como Demétrio fora discípulo de Teofrasto, o cientista do Perípato, não se deve portanto exagerar a cisão destacada por muitos. De resto, o próprio Aristóteles deu provas de saber conduzir pesquisas com método empírico rigoroso (na *História dos animais* ou na sua *Coletânea das constituições*), pesquisas que Teofrasto continuou na botânica, de modo que a pesquisa especializada alexandrina tem seus antecedentes precisamente no Perípato. Em linhas gerais, poderíamos dizer que avesso a pesquisas especializadas era o novo espírito das novas Escolas helenísticas mas não o antigo espírito aristotélico.

De qualquer modo, resta o fato de que o elemento essencial que caracterizou a ciên-

cia nesse momento foi a *especialização*, perseguida sem a necessidade de elaboração de uma base filosófica; ao contrário, pondo explicitamente essa base entre parênteses.

2 O espírito teórico da ciência greco-helenística

Todavia, há outro ponto importante a destacar. A ciência especializada de Alexandria não apenas se libertou dos preconceitos religiosos e dos dogmas filosóficos, mas pretendeu assumir *identidade* autônoma própria também em relação à "técnica", com a qual, ao invés, se fôssemos julgar com a mentalidade de hoje, pareceria natural estabelecer uma aliança.

A ciência helenística desenvolveu o aspecto *teórico* das ciências particulares, mas *apenas* isso, desprezando o momento aplicativo-técnico em sentido moderno. A mentalidade tecnológica é o que de mais distante se possa pensar da ciência antiga. Costuma-se citar a atitude de Arquimedes em relação às suas próprias descobertas no campo da mecânica, que ele interpretava, se não como distração, certamente como momento marginal de sua verdadeira atividade, que era a de matemático puro.

Muita gente se perguntou o porquê desse fato que hoje nos parece tão pouco natural. No mais das vezes, buscou-se a resposta nas condições socioeconômicas do mundo antigo: o escravo estava no lugar da máquina, razão pela qual o senhor não tinha necessidade de aparelhos especiais para evitar esforços ou resolver problemas práticos. Ademais, como somente uma minoria se beneficiava do bem-estar, não havia necessidade de desfrute intensivo, nem da produção agrícola nem da artesanal. Em suma: a escravidão e a discriminação social seriam o pano de fundo que torna compreensível a falta de necessidade de máquinas. A propósito, recorde-se a distinção de Varrão entre três tipos de instrumentos:

a) os "falantes" (os escravos);

b) os "falantes pela metade" (os bois);

c) os "mudos" (os instrumentos mecânicos).

Aristóteles chegara até a teorizar isso: "nas técnicas o operário está na categoria dos instrumentos", e "o escravo é uma propriedade animada e todo operário é como um instrumento, que precede e condiciona os outros instrumentos". Tudo isso, sem dúvida, é fundamental para explicar os fenômenos que estamos estudando.

O ponto chave, porém, é outro: a ciência helenística foi o que foi porque, embora mudando o *objeto* da investigação em relação à filosofia (concentrando-se nas "partes" ao invés de no "todo"), *manteve o espírito da velha filosofia*, o espírito "contemplativo" que os gregos chamavam de "teorético".

O espírito do velho Tales, que, como se conta, caiu no fosso enquanto caminhava a contemplar o céu, e que Platão apresentava como símbolo do mais autêntico espírito teorético, encontra-se inteiramente em Arquimedes, naquela sua advertência superior: "*Noli turbare circulos meos*", dirigida ao soldado romano que estava para matá-lo, bem como naquele seu entusiasmado "*éureka!*". Encontra-se também naquela historieta segundo a qual Euclides, instado por alguém a explicar-lhe para que *servia* a sua geometria, como resposta deu-lhe dinheiro, uma espécie de esmola, como se dá a um mendigo. E o próprio Ptolomeu apresentará sua astronomia como a verdadeira ciência no sentido da antiga filosofia, ao passo que Galeno dirá que, para ser tal, o ótimo médico deverá ser filósofo.

Em suma, a ciência grega foi animada precisamente por aquela força "teorético-contemplativa", ou seja, aquela força que impelia a considerar as coisas visíveis como abertura através da qual se acede ao invisível, coisa que a mentalidade "pragmático-tecnológica" moderna parece ter dissolvido ou, pelo menos, marginalizado.

SETIMA PARTE

OS ÚLTIMOS DESENVOLVIMENTOS DA FILOSOFIA PAGÃ ANTIGA

- **As Escolas na era imperial**
- **Plotino e o Neoplatonismo e os últimos desenvolvimentos da ciência antiga**

"O anseio do homem deveria tender não apenas a manter-se sem culpa, mas a ser Deus."

Plotino

Capítulo décimo quarto

O Neo-estoicismo: Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio 325

Capítulo décimo quinto

**Neoceticismo, Neo-aristotelismo,
Médio-platonismo, Neopitagorismo,
o "Corpus Hermeticum" e os "Oráculos Caldeus"** 339

Capítulo décimo sexto

Plotino e o Neoplatonismo 355

Capítulo décimo sétimo

A ciência antiga na era imperial 373

O Neo-estoicismo: Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio

I. Características do Neo-estoicismo

• A filosofia estóica encontrou terreno fértil em Roma. Os romanos tinham interesse especial pelos problemas éticos, e o modo específico com que os Estóicos os apresentavam estimulava de modo particular sua sensibilidade.

Em Roma, porém, o Estoicismo absorveu também elementos do Platonismo, forte tensão espiritualista e profundo alento religioso.

Características do Estoicismo romano
→ § 1

1 Características gerais do Estoicismo romano

O último grande florescimento da filosofia do Pórtico deu-se em Roma, onde assumiu características peculiares e específicas, tanto que os historiadores da filosofia utilizam unanimemente o termo "Neo-estoicismo" para designá-lo.

A propósito, deve-se observar que o Estoicismo foi a filosofia que, em Roma, sempre teve maior número de seguidores e admiradores, tanto no período republicano como no período imperial. Aliás, o desaparecimento da República, com a conseqüente perda de liberdade do cidadão, fortaleceu notavelmente nos espíritos mais sensíveis o interesse pelos estudos em geral e pela filosofia estóica em particular.

Ora, precisamente as características gerais do espírito romano, que só sentia como verdadeiramente essenciais os problemas práticos e não os puramente teoréticos, juntamente com as características particulares do momento histórico de que falamos, é que nos permitem explicar com facilidade a curvatura especial sofrida pela problemática da última época da Estoá.

a) Em primeiro lugar, o interesse pela ética, já em primeiro plano a partir da Estoá média, sem dúvida tornou-se predominante na Estoá romana da época imperial e, em alguns pensadores, quase exclusivo.

b) O interesse pelos problemas lógicos e físicos reduziu-se consideravelmente e a própria teologia, que era uma parte da física, assumiu colorações que podemos qualificar pelo menos de exigencialmente espiritualistas.

c) Reduzidos consideravelmente os laços com o Estado e com a sociedade, o indivíduo passou a buscar a própria perfeição na interioridade da consciência, criando assim um clima intimista, nunca encontrado até então na filosofia, pelo menos nessa medida.

d) Irrompeu forte sentimento religioso, transformando de modo bastante acentuado a têmpera espiritual da velha Estoá. Mais ainda: nos escritos dos novos Estóicos encontramos inclusive uma série de preceitos que lembram preceitos evangélicos paralelos, como o parentesco comum de todos os homens com Deus, a fraternidade universal, a necessidade do perdão, o amor ao próximo e até o amor por aqueles que nos fazem mal.

e) O platonismo, que já exercera certa influência sobre Possidônio, inspirou não poucas páginas dos estóicos romanos, com suas novas características "médio-platônicas". Em especial, merece relevo o fato de que o conceito de filosofia e de vida moral como "assimilação a Deus" e como "imitação de Deus" passou a exercer influência inequívoca.

II. Sêneca

• Sêneca (falecido em 65 d.C.) oscilou constantemente entre o naturalismo da Estoá e o dualismo platônico, sustentado por sincero sentimento religioso. Todavia, Sêneca não soube dar fundamento filosófico a estas últimas instâncias, nem em âmbito teológico (sua representação de Deus oscila entre o personalismo e o panteísmo), nem antropológico (a alma é considerada superior ao corpo, mas acaba por ser da mesma substância do corpo).

Sêneca entre naturalismo estóico e dualismo platônico → § 1-4

Do ponto de vista ético Sêneca introduz duas grandes novidades na doutrina estóica: o conceito de "consciência" (consciência originária do bem e do mal) e o de "vontade", ao qual se liga agudo senso do pecado e da culpa.

Sobretudo o conceito de vontade em Sêneca é de grande importância, porque põe em evidência uma faculdade distinta da razão, em parte superando o intelectualismo ético dos gregos, ou seja, a convicção de que basta conhecer o bem para praticá-lo.

Quanto ao agir humano, Sêneca deu grande importância à dimensão moral interior, e negou qualquer valor às diferenças sociais e políticas dos homens: todos os homens são iguais enquanto tais. Não há filósofo estóico que, mais do que ele, tenha-se oposto à instituição da escravidão e exaltado o amor e a fraternidade entre os homens.

1 Sêneca, entre naturalismo estóico e dualismo platônico

Lúcio Aneu Sêneca nasceu em Córdoba, na Espanha, entre o fim da era pagã e o princípio da era cristã. Em Roma, participou ativamente e com sucesso da vida política. Condenado por Nero ao suicídio em 65 d.C., Sêneca matou-se com estóica firmeza e admirável força de espírito.

Da rica produção de Sêneca, chegaram até nós: *De providentia*, *De constantia sapientis*, *De ira*, *Ad Marciam de consolatione*, *De vida beata*, *De otio*, *De tranquillitate animi*, *De brevitate vitae*, *Ad Polybium de consolatione*, *Ad Helviam matrem de consolatione* (esses escritos também são indicados pelo título geral de *Dialogorum libri*).

Além desses, também nos chegaram: *De clementia*, *De beneficiis*, *Naturales quaestiones* (em oito livros) e a imponente coletânea das *Cartas a Lucílio* (124 cartas divididas em vinte livros). Também nos chegaram algumas tragédias, destinadas mais à leitura do que à representação, em cujas personagens se encarna a ética de Sêneca (*Hercules furens*, *Troades*, *Phoenissae*, *Medea*, *Phaedra*, *Oedipus*, *Agamemnon*, *Thyestes* e *Hercules Oetaeus*).

2 A concepção teológica

Sêneca é um dos expoentes da Estoá em que mais se evidenciam a oscilação em relação ao pensamento de Deus, a tendência a sair do panteísmo e as instâncias espiritualistas de que falamos, inspiradas em acentuado sopro religioso. Na verdade, em muitas passagens, Sêneca parece perfeitamente alinhado com o dogma panteísta da Estoá: Deus é a Providência imanente, é a Razão intrínseca que plasma a matéria, é a Natureza, é o Fado. Entretanto, onde a reflexão de Sêneca é mais original, ou seja, no captar e interpretar o sentimento do divino, seu Deus assume traços espirituais e até pessoais, que ultrapassam os marcos da ontologia estóica. Texto 1

3 Antropologia e psicologia

Um fenômeno análogo descobre-se também na psicologia. Sêneca destaca o dualismo entre alma e corpo com acentos que não raramente recordam de perto o *Fédon* platônico. O corpo é peso, vínculo, cadeia, prisão da alma; a alma é o verdadeiro ho-

mem, que tende a libertar-se do corpo para alcançar sua pureza. É evidente que essas concepções atingem as afirmações estóicas de que a alma é corpo, substância pneumática e hálito sutil, afirmações que Sêneca, no entanto, reafirma. A verdade é que, em nível intuitivo, Sêneca vai além do materialismo estóico; depois, porém, faltando-lhe as categorias ontológicas para fundamentar e desenvolver tais intuições, as deixa suspensas no ar.

Ainda com base na análise psicológica, da qual é mestre, Sêneca descobre a "consciência" (*conscientia*) como força espiritual e moral fundamental do homem, colocando-a em primeiro plano como, antes dele, ninguém fizera no âmbito da filosofia grega e romana. A consciência é o conhecimento do bem e do mal, originário e ineliminável. Ninguém pode esconder-se dela, porque o homem não pode esconder-se de si mesmo.

Como vimos, a Estoá insistia no fato de que a "disposição de espírito" determina a moralidade da ação. Entretanto, em conformidade com a tendência fundamentalmente intelectualista de toda a ética grega, essa disposição de espírito deriva do "conhecimento", que é próprio do sábio e nele se resolve. Indo além, Sêneca fala expressamente de "vontade". E mais: pela primeira vez no pensamento clássico, fala da vontade como de uma faculdade distinta do conhecimento. Nessa descoberta, Sêneca foi ajudado de modo determinante pela língua latina: com efeito, o grego não tem um termo que corresponda perfeitamente a *voluntas*. Entretanto, não soube dar um adequado fundamento teorético a essa descoberta.

Outro traço diferencia Sêneca da antiga Estoá, bem como da totalidade dos filósofos gregos: o acentuado sentido de pecado e de culpa de que cada homem está maculado. O homem é estruturalmente pecador, diz nosso filósofo. E, indubitavelmente, essa é uma afirmação que se coloca em clara antítese em relação à pretensão de perfeição que, dogmaticamente, o estóico antigo atribuía ao seu sábio. Sêneca já pensava diferente: se



Reprodução de uma antiga incisão que representa Sêneca.

alguém nunca pecasse, não seria homem; o próprio sábio, enquanto permanece homem, não pode deixar de pecar. Textos 2 3

4 A fraternidade universal

No âmbito da Estoá, Sêneca talvez tenha sido o pensador que mais acentuadamente contrariou a instituição da escravidão e as distinções sociais: o verdadeiro valor e a verdadeira nobreza são dados somente pela virtude, que está indistintamente à disposição de todos, pois exige unicamente o "homem nu".

A nobreza e a escravidão social dependem da sorte; todos incluem servos e nobres entre seus mais antigos antepassados; na origem, todos os homens eram inteiramente iguais. A única nobreza que tem sentido é a que o homem constrói para si na dimensão do espírito. E eis a norma que Sêneca propõe para regular o modo como o senhor deve se comportar em relação ao escravo e o superior em relação ao inferior: "Comporta-te com os inferiores como gostarias que se comportassem contigo aqueles que te são superiores." Trata-se de máxima que se aproxima bastante do espírito evangélico.

No que se refere às relações entre os homens em geral, Sêneca põe como fundamento a fraternidade e o amor. A passagem seguinte expressa seu pensamento de modo paradigmático: "A natureza nos produz como irmãos, gerando-nos dos mesmos elementos e destinando-nos aos mesmos fins. Ela inseriu em nós um sentimento de amor recíproco, com que nos fez sociáveis, deu à vida uma lei de eqüidade e justiça e estabeleceu, segundo os princípios ideais de sua lei, que é coisa mais mísera ofender que ser ofendido. Ela ordena que nossas mãos estejam sempre prontas a fazer o bem. Conservemos sempre no coração e nos lábios aquele verso: 'Sou homem e não considero estranho a mim nada do que é humano.' Tenhamos sempre presente esse conceito de que nascemos para viver em sociedade. E nossa sociedade humana é precisamente semelhante a um arco de pedras que não cai justamente porque as pedras, opondo-se umas às outras, sustentam-se reciprocamente e, assim, sustentam o arco." Texto 4

● **Vontade.** Foi sobretudo Sêneca que trouxe para o primeiro plano este conceito, do qual os filósofos gregos não têm correspondente exato.
Max Pohlenz, um dos maiores conhecedores do Estoicismo, fornece a melhor explicação: "A vontade tem para os gregos um significado diferente e muito mais restrito que para nós, de modo a passar não só em Sócrates, mas em toda a filosofia grega, absolutamente em segundo plano. [...] Dizendo 'vontade' pensamos em *uma função psíquica igualmente distinta do intelecto e do sentimento*, e a sentimos independente também do objeto para o qual dirige-se. Falamos, por exemplo, de 'força de vontade' e de 'homem volitivo', sem dar qualquer indicação da direção dessa vontade. Em absoluto esta palavra escapa de uma tradução em grego. [...] De um querer particular, independente do intelecto, a mentalidade grega não percebe a necessidade".
Enquanto para o grego bastava "conhecer" o bem para praticá-lo, nesta nova ótica de Sêneca para praticar o bem é preciso "querê-lo" (podes conhecer o bem e ao mesmo tempo não querê-lo) e, portanto, o "querer" se distingue claramente do "conhecer".

III. Epicteto

• A moral de Epicteto se fundamenta substancialmente sobre dois conceitos: o de *diáiresis* e o de *proáiresis*.

A *diáiresis* é o princípio segundo o qual as coisas são distintas em duas classes: as que "não dependem de nós" (opiniões, desejos, impulsos, repulsões).

A *proáiresis* é uma escolha originária, que se segue a esta divisão, e que impõe o caráter moral ao homem. Com a proáiresis, com efeito, o homem pode escolher ou as coisas que não dependem de nós, ou então as que dependem de nós. No primeiro caso, cairá à mercê das próprias coisas, dos eventos e dos outros homens, e perderá sua liberdade, será vítima de toda uma série de sofrimentos e perturbações e, portanto, será infeliz. Se, ao contrário, com a proáiresis escolherá as coisas que dependem de nós, terá apenas vantagens, eliminando toda fonte de dor e de sofrimento e, portanto, será feliz.

Os princípios da "diáiresis" e da "proáiresis" → § 1

Epicteto tem uma concepção personalista de Deus e da providência que, porém, como no caso de Sêneca, apresenta sem fundamento ontológico adequado.

1 Epicteto: "diáiresis" e "proáiresis"

Epicteto nasceu em Hierápolis, na Frígia, entre 50 e 60 d.C. Pouco depois de 70 d.C., quando ainda era escravo, começou a freqüentar as aulas de Musônio, que lhe revelaram sua própria vocação para a filosofia. Expulso de Roma por Domiciano, juntamente com outros filósofos (em 88/89 ou em 92/93 d.C.), deixou a Itália, retirando-se para a cidade de Nicópolis, no Épiro, onde fundou uma escola que alcançou grande sucesso, atraindo ouvintes de todas as partes. Não se conhece a data de sua morte (alguns pensam em 138 d.C.). Querendo ater-se ao modelo socrático do filosofar, Epicteto não escreveu nada. Felizmente, suas aulas eram freqüentadas pelo historiador Flávio Arriano, que (talvez na segunda década do séc. II d.C.) teve a feliz idéia de pôr seus ensinamentos por escrito. Nasceram assim as *Diatribes* (*Discursos* ou *Dissertações*), em oito livros, dos quais quatro chegaram até nós. Arriano também compilou um *Manual* (*Encheiridion*), extraindo das *Diatribes* as máximas mais significativas.

O grande princípio da filosofia de Epicteto consiste na divisão das coisas em duas classes:

a) aquelas que estão em nosso poder (ou seja, opiniões, desejos, impulsos e repulsões);

b) aquelas que não estão em nosso poder (ou seja, todas as coisas que não são atividades nossas, como, por exemplo, corpo, parentes, haveres, reputação e semelhantes).

O bem e o mal residem exclusivamente na classe das coisas que estão em nosso poder, precisamente porque estas dependem de nossa vontade, e não na outra classe, porque as coisas que não estão em nosso poder não dependem de nossa vontade.

Nesse sentido, não há mais lugar para compromissos com os "indiferentes" e com as "coisas intermediárias". A escolha, portanto, é radical, peremptória e definitiva: não se pode buscar as duas classes de coisas ao mesmo tempo, porque umas comportam a perda das outras e vice-versa. Todas as dificuldades da vida e os erros que se cometem derivam de não se levar em conta essa distinção fundamental. Quem escolhe a segunda classe de coisas, isto é, a vida física, os bens, o corpo e seus prazeres, não só vai ao encontro de desilusões e contrariedades como também perde até a liberdade, tornando-se escravo das coisas e dos homens que constituem ou concedem os bens ou vantagens materiais. Quem, ao contrário, rejeita em bloco as coisas que não dependem de nós e se concentra nas coisas que dependem de nós torna-se verdadeiramente livre, porque confronta-se com atividades que são nossas, vive a vida que quer e, conseqüentemente, alcança a satisfação espiritual, a paz da alma.

Ao invés de pôr como fundamento moral um critério abstrato de verdade, Epicteto colocou a *prohàiresis*. A *prohàiresis* (pré-

escolha, pré-decisão) é a decisão e a escolha de fundo, que o homem faz de uma vez para sempre e com a qual, portanto, determina o diapasão do seu ser moral, e disso dependerá tudo o que fará e como o fará.

Está claro que, para Epicteto, a autêntica *prohairesis* coincide com a aceitação do seu grande princípio, que distingue as coisas que estão em nosso poder das coisas que não estão em nosso poder, estabelecendo que o bem está exclusivamente nas primeiras. Fica claro que, uma vez realizada essa "escolha de fundo", as escolhas particulares e as ações singulares brotarão como conseqüência dessa escolha. Assim, a "escolha de fundo" constitui a substância de nosso ser moral. Conseqüentemente, Epicteto pode muito bem afirmar: "Não és carne nem pêlo, mas sim *escolha moral:* se esta for bela, serás belo."

Para o leitor moderno, a "escolha de fundo" poderia parecer um ato de vontade. Se assim fosse, a ética de Epicteto seria uma ética voluntarista. Mas não é assim: a *prohairesis* é ato de razão, juízo cognoscitivo. A "ciência" socrática continua sendo o fundamento da *prohairesis.*

Epicteto não rejeita a concepção imanentista própria da Estoá, mas injeta-lhe fortíssima carga espiritual e religiosa. Desse modo, embora não levando a uma superação do panteísmo materialista, os fermentos que ele introduz levam a uma posição que se encontra no limite da ruptura, atingindo a doutrina da velha Estoá em vários pontos.

Deus é inteligência, ciência, bem. Deus é providência, que não cuida somente das coisas em geral, mas também de cada um de nós em particular. Obedecer ao *logos* e fazer o bem, portanto, significa obedecer a Deus e fazer sua vontade. Servir a Deus quer dizer, também, louvar a Deus. A liberdade coincide com a submissão à "vontade de Deus".

O tema do parentesco do homem com Deus, que já era tema da antiga Estoá, também assume conotações fortemente espiritualistas e quase cristãs em Epicteto.

Infelizmente, como já vimos verificar-se com Sêneca, Epicteto também não soube dar adequado fundamento ontológico às novas instâncias que propunha. Tudo o que Epicteto nos diz sobre o homem (sobre a "escolha de fundo") estaria teoreticamente bem mais correto se colocado no âmbito de uma metafísica dualista de tipo platônico do que posto no campo da concepção monístico-materialista da Estoá. Assim, tudo o que ele diz de Deus implicaria em aquisições metafísicas até mesmo mais maduras do que as alcançadas por Platão e Aristóteles a esse respeito. Textos 5 6



*Com Epicteto (Hierápolis, *50/60 – Nicópolis, † 138) a Estoá demonstra que um escravo pode ser filósofo.*

IV. Marco Aurélio

• Marco Aurélio (121-180 d.C.) escreveu as *Recordações* (ou *Solilóquios*), uma coletânea de reflexões cuja nota predominante é o sentido da caducidade das coisas. O resgate desta condição se tem, no plano ontológico, na concepção do Uno-Tudo que dá significado a todas as coisas; no plano moral é, ao invés, o sentido do dever que dá valor moral ao viver.

A "nulidade" das coisas → § 1

• As novidades mais conspícuas introduzidas por Marco Aurélio na doutrina da Escola se referem à antropologia: o homem é composto de corpo, alma — que é sopro ou *pneuma* — e de intelecto ou mente (ou *nous*), que é superior à alma.

Do ponto de vista moral, o intelecto está acima de todo evento: nada o pode atingir, a não ser o julgamento que ele próprio formula sobre as coisas. O verdadeiro mal para o homem está nas falsas opiniões. Com efeito, não são as coisas que fazem mal ao homem, mas seus julgamentos errados sobre as próprias coisas.

A antropologia → § 2

1 A "nulidade" das coisas

Marco Aurélio nasceu em 121 d.C. Subiu ao trono aos quarenta, em 161, e morreu em 180 d.C. Sua obra filosófica, redigida em grego, intitula-se *Recordações* (ou *Solilóquios*) sendo constituída por uma série de máximas, sentenças e reflexões (de "fragmentos", como diríamos hoje), escritas até mesmo durante suas duras campanhas militares (e que não tinham por objetivo a publicação).

Uma das características do pensamento de Marco Aurélio, a que mais impressiona os leitores de *Recordações*, é a insistência com que ele tematiza e reafirma a caducidade das coisas, sua passagem inexorável, sua monotonia, insignificância e substancial nulidade.

Esse sentimento das coisas já se encontra decididamente distante do sentimento grego, não apenas da época clássica, mas também do primeiro helenismo. O mundo antigo está se dissolvendo e o cristianismo começa inexoravelmente a conquistar os espíritos. Encontra-se em andamento a maior revolução espiritual, que começa a esvaziar todas as coisas de seu antigo significado. E é essa reviravolta, precisamente, que dá ao homem o sentido da nulidade de tudo.

Marco Aurélio, porém, está profundamente convencido de que o antigo verbo estóico continua em condições de mostrar que as coisas e a vida, para além de sua aparente nulidade, têm sentido preciso.

a) No plano ontológico e cosmológico, é a visão panteísta do Uno-todo, fonte e estuário de tudo, que resgata as existências individuais da falta de sentido e da vaidade.

b) No plano ético e antropológico, é o dever moral que dá sentido ao viver. E, nesse plano, Marco Aurélio acaba, em mais de um ponto, por refinar alguns conceitos da ética estóica a ponto de levá-los a tocar conceitos evangélicos, embora em bases diferentes. Aliás, Marco Aurélio não hesita em infringir expressamente a ortodoxia estóica, sobretudo quando procura fundamentar a distinção entre o homem e as outras coisas, e a tangência do homem com os deuses.

2 A antropologia

Como sabemos, a Estoá distinguira o corpo da alma no homem, dando clara proeminência à alma. Entretanto, essa distinção nunca chegou a ser radical, porque a alma continuava como ente material, um sopro quente, ou seja, pneuma, permanecendo portanto com a mesma natureza ontológica do corpo.

Marco Aurélio rompeu esse esquema, assumindo três princípios como constitutivos do homem:

a) o corpo, que é carne;

b) a alma, que é sopro ou pneuma;

c) o intelecto ou mente *(nous)*, superior à própria alma.

Enquanto a Estoá identificava o hegemônico ou princípio diretor do homem (a inteligência) com a parte mais alta da alma, Marco Aurélio o coloca fora da alma, identificando-o precisamente com o *nous*, o intelecto.

Com base no que dissemos, pode-se entender muito bem porque, para Marco Aurélio, a alma intelectiva constitui nosso verdadeiro eu, o refúgio seguro para o qual devemos nos retirar para nos defendermos de qualquer perigo e para encontrar as energias de que necessitamos para viver uma vida digna de homens.

O hegemônico, isto é, a alma intelectiva, que é o nosso Demônio, é invencível, se assim o quiser. Nada pode obstaculizá-lo, nada pode dobrá-lo, nada pode golpeá-lo, nem fogo nem ferro nem violência de qualquer espécie, se ele não o quiser. *Somente o juízo que ele emite sobre as coisas pode golpeá-lo;* mas, então, não são as coisas que o atingem, e sim *as falsas opiniões que ele mesmo produziu.* Desde que conservado reto e incorrupto, o "nous" é o refúgio que dá ao homem a paz absoluta. A velha Estoá já destacara o vínculo comum que liga todos os homens, mas somente o Neo-estoicismo romano elevou esse vínculo ao preceito do amor. E Marco Aurélio encaminhou-se sem reservas nessa direção: "E ainda é próprio da alma racional amar o próximo, o que é verdade e humildade (...)".

Também o sentimento religioso de Marco Aurélio vai muito mais além do que o da velha Estoá: "dar graças aos deuses do fundo do coração", "ter sempre Deus na mente", "invocar os deuses" e "viver com os deuses" são expressões significativas que se repetem nas *Recordações,* prenhes de novas valências. Mas o mais significativo de todos a respeito disso é o seguinte pensamento: "Os deuses não podem nada ou podem alguma coisa. Se não podem, por que lhes diriges preces? Se podem, por que não lhes suplicas que te concedam não temer nem desejar algumas dessas coisas e de não te amargurares por algumas delas, ao invés de obtê-las ou evitá-las? Porque, de qualquer forma, se eles podem ajudar os homens, devem ajudá-los também nisso. Talvez digas: 'Os deuses deram-me faculdade para agir a esse respeito.' Então, não é melhor que te sirvas livremente daquilo que está em teu poder ao invés de inquietar-te servil e vilmente por aquilo que não está em teu poder? Ademais, quem te disse que os deuses não nos coadjuvam também naquilo que está em nosso poder? Começa a suplicar-lhes nesse sentido e verás."

Com Marco Aurélio, o estoicismo sem dúvida alcançou seu mais alto triunfo, no sentido de que, como já se observou justamente, "um imperador, o soberano de todo o mundo conhecido, professou-se estóico e agiu como estóico" (M. Pohlenz). Mas, logo depois de Marco Aurélio, o estoicismo iniciou seu declínio fatal: poucas gerações depois, no séc. III d.C., desapareceu como corrente filosófica autônoma. Texto 7



Marco Aurélio (121-180) é a última das grandes figuras da Estoá.

SÊNECA

1 Deus está próximo de ti, está contigo, está dentro de ti

Nos momentos de introspecção e de análise psicológica, Sêneca descobre um Deus bem diferente do estóico: é um Deus que assume traços pessoais e espirituais, que tem com o homem individual, em particular com o homem bom, uma ligação estreitíssima, que ouve sua prece, que o auxilia. O homem virtuoso, de resto, tem em si algo de divino, que se manifesta em um comportamento que imita o de Deus e que suscita nos outros homens um sentimento de veneração.

Fazes algo ótimo e salutar a ti, se, como escreves, persistes em tender à sabedoria, que é tolice pedir aos deuses, dado que podes obtê-la por ti mesmo. Não é preciso levantar as mãos ao céu nem implorar ao guarda do templo que nos deixe aproximar da orelha da estátua, como se assim pudéssemos contar com melhor audição: Deus está próximo de ti, está contigo, está dentro de ti. Quero dizer, Lucílio, em nós habita um espírito sagrado, que observa e controla nossas ações boas e más; conforme nós o tratamos, assim também ele nos trata. Na verdade, nenhum homem pode ser virtuoso sem Deus: poderia alguma coisa erguer-se acima da sorte sem ser ajudado por ele? Ele nos inspira princípios nobres e elevados. Em todo homem virtuoso habita um Deus (não sabemos qual). Se te encontrares diante de um bosque espesso de árvores seculares e que superam a altura costumeira, que tira a visão do céu com a extensão dos galhos que, entrelaçando-se, cobrem-se um ao outro, a altura desmesurada da selva e a solidão do lugar e a maravilha que suscita uma sombra tão espessa e ininterrupta em um espaço aberto, te convencerão de que existe um Deus. Se um antro não produzido artificialmente pela mão do homem, mas elaborado com tanta amplitude por causas naturais, mantém como que suspenso sobre rochas profundamente erodidas um monte, certo sentido de religiosa veneração atingirá teu ânimo. Veneramos as nascentes dos grandes rios; lá onde da profundidade irrompe com ímpeto e de repente um vasto rio, elevam-se altares; as fontes de águas termais são objeto de culto, e a cor escura ou a profundidade desmesurada tornaram sagrados certos lagos. Se vires um homem impávido diante dos perigos, purificado das paixões, sereno entre as adversidades, calmo em meio às tempestades, que olha os homens do alto e os deuses face a face, não serás tomado por um sentimento de veneração para com ele? Não dirás: "Há algo de demasiado grande e demasiado elevado, para que se possa considerar semelhante ao pequeno corpo em que se encontra?" Uma força divina nele desceu; uma potência celeste guia este ânimo superior, extraordinário, moderado, que passa sobre todas as coisas, consciente da sua insignificância, que ri de nossos temores e de nossos desejos. Não pode um ser tão grande permanecer firme sem o auxílio de um Deus; por isso, com a maior parte de si, encontra-se lá, de onde desceu. Como os raios do sol que tocam a terra, mas permanecem lá, de onde emanaram, também este ânimo grande e sagrado, descido no corpo para que conhecêssemos mais de perto [certos aspectos] da divindade, habita conosco, mas permanece ligado à sua origem: dela depende, para ela olha e anela, e está no meio de nós, mas como um ser melhor.

Sêneca, *Cartas a Lucílio.*

 A consciência é o juiz de nossas culpas

De toda ação nossa somos chamados a prestar contas, mesmo que não diante dos homens, mas, em todo caso, diante de nós mesmos. Ainda que consigamos manter escondidas dos outros nossas culpas, nem por isso podemos ficar tranqüilos: o juiz mais implacável está, de fato, dentro de nós, e dele nada podemos esconder. Nenhum delito permanece, portanto, impune, porque a consciência da culpa atormenta quem a cometeu e não o deixa em paz, fazendo-o viver constantemente na ansiedade e no medo.

De resto, saibas que no fundo também nos espíritos mais depravados existe o senso do bem, e que não ignoram o que é o mal,

mas não dão atenção a ele; todos dissimulam suas culpas e, embora estas tenham tido final feliz, eles gozam seus frutos, mas procurando mantê-las escondidas. A consciência reta, ao contrário, quer mostrar-se e fazer-se notar: a maldade teme até as trevas. Por isso, parece-me que Epicuro tenha dito com fineza: "A um delinqüente pode acontecer permanecer escondido, mas não pode ter certeza disso", ou então, se julgas que o significado torne-se mais claro deste modo: "Aos culpados não adianta permanecer escondidos, porque, mesmo que tenham a sorte de permanecer escondidos, não têm certeza disso". É o seguinte: quem comete um delito pode estar imune de perigos, [mas não dos temores]. Não creio que este pensamento, explicado assim, esteja em contraste com os princípios de nossa escola. Por quê? Porque a primeira e a mais grave punição dos culpados consiste no fato de ter cometido a culpa, e nenhum delito, por mais que a sorte o adorne com seus dons, o proteja e o defenda, permanece impune, pois a pena do delito está no próprio delito. Não bastasse isso, a esta pena seguem logo outras: o ter constantemente medo, o espantar-se e o não crer na própria segurança. Por que libertar a maldade deste tormento? Por que não deixá-la continuamente abalada? Não estamos de acordo com Epicuro quando diz que nada é justo por natureza e que os delitos devem ser evitados porque não se pode evitar o medo: admitamos com ele que as más ações são torturadas pela consciência, e que seu tormento é a ânsia contínua que a incomoda e molesta e o não poder confiar em quem lhe garante a tranqüilidade. Exatamente esta, com efeito, Epicuro, é a prova de que nós, por natureza, detestamos o delito: todos têm medo, mesmo que estejam em segurança. A sorte subtrai muitos ao sofrimento, ninguém ao medo. E por que, a não ser porque está enraizada em nós a aversão por aquilo que a natureza condenou? Por isso, também os que estão escondidos jamais têm certeza de assim permanecer, porque a consciência os inculpa e os denuncia a si mesmos. Mas estar constantemente em ansiedade é próprio dos culpados. Uma vez que muitos delitos fogem à lei, aos juízes e às penas sancionadas pela lei, seria grande mal para nós se tais delitos não fossem imediatamente castigados com as duras punições infligidas pela natureza, e o medo não substituísse o sofrimento de uma pena.

Sêneca,
Cartas a Lucílio.



O belo sonho da imortalidade da alma

Em Sêneca é fortíssimo o desejo de crer em uma sobrevivência eterna da alma depois da morte. A ontologia estóica não lhe permite, porém, fundamentar racionalmente tal tese, que ele apresenta, portanto, como um "belo sonho", ao qual é agradável abandonar-se. A vida terrena aparece, em tal perspectiva, como fase transitória, espécie de gestação que nos prepara para a verdadeira vida, a que tem início com a morte e a libertação da alma em relação ao corpo que a mantinha prisioneira.

Através desta vida mortal, somos preparados para aquela outra vida, melhor e mais longa. Como o útero materno nos contém por nove meses e nos prepara não para si, mas para aquele lugar em que somos mandados já capazes de respirar e de resistir ao ar livre, também através deste período que se estende da infância à velhice amadurecemos para outro parto. Outro nascimento nos espera, outra condição. Não podemos ainda suportar a visão do céu, a não ser de longe. Por isso, olha intrépido para aquela hora decisiva: é a última, não para a alma, mas para o corpo. Olha tudo isso que está ao teu redor como a mobília de um lugar onde és hóspede: é preciso passar além. A natureza despoja quem sai da vida como quem entra. Não podes levar embora mais do que trouxeste nascendo; ao contrário, é preciso deixar também grande parte daquilo que carregaste pela vida: ser-te-á tirado o invólucro mais externo que te envolve, a pele; ser-te-á tirada a carne e o sangue que corre e circula por todo o corpo; ser-te-ão tirados os ossos e os músculos, que sustentam as partes moles e líquidas. Este dia que temes como o último é o do nascimento para a eternidade. Depõe o peso: por que temporizas, como se antes não tivesses saído, deixando o corpo em que estavas escondido? Tu te manténs agarrado, ofereces resistência: também então foste expulso com grande esforço por parte de tua mãe. Gemes, te lamentas: também este choro é próprio de quem está nascendo, mas então era preciso perdoá-lo: tinhas vindo ao mundo ignorante e inexperiente. Saído do quente e macio refúgio do ventre materno, o ar livre soprou em cima de ti, depois foste tocado por mão demasiado

dura, e, ainda tenro e absolutamente sem experiência, ficaste atônito no meio de coisas desconhecidas, mas agora, ao contrário, para ti não é coisa nova ser separado daquilo de que antes fizeste parte; abandona serenamente estes membros doravante inúteis e deixa este corpo por longo tempo habitado. Será dilacerado, sepultado, destruído: por que te entristeces? Acontece sempre assim: perde-se o invólucro que envolve quem nasce. Por que amas estas coisas como se fossem tuas? Apenas te recobriram: chegará o dia que te separará à força e te arrancará da convivência com este repelente e fétido ventre.

Sêneca, *Cartas a Lucílio.*



Imitemos os deuses e comportemo-nos com todos os homens como com irmãos

Assim como os deuses se comportam em relação a nós, também nós devemos nos comportar nas relações com nossos semelhantes. Isto significa não só que não devemos fazer o mal, mas também que devemos fazer o bem, até àqueles que nos fazem mal. Descendemos todos da mesma origem, somos membros de um imenso organismo, somos irmãos, e, pelo bem, nosso e do todo de que somos parte, nossas ações devem ser marcadas pelo amor recíproco.

O primeiro verdadeiro ato de veneração para com os deuses é crer neles; depois reconhecer sua majestade e reconhecer sua bondade, sem a qual não há majestade; saber que são eles que governam o mundo, que regulam tudo com sua forza, que protegem o gênero humano, às vezes descurando os indivíduos singulares. Eles não infligem e não sofrem o mal; por outro lado, punem alguns, seguram-nos com freio e por vezes impõem punições sob a aparência de benefícios. Queres propiciar-te os deuses? Sê bom. Quem os imita presta-lhes o devido culto. Eis outro problema: como devemos nos comportar com os homens? O que fazemos? Que preceitos ordenamos? De não derramar sangue humano? É muito pouco não fazer o mal àquele a quem deverias fazer o bem! Certamente é grande mérito que o homem seja humilde em relação a outro homem. Ensinamos a estender a mão ao náufrago, a indicar o caminho a quem se extraviou, a dividir o pão com quem tem fome? E por que enumerar todas as ações que se devem fazer ou não fazer, enquanto posso dar-lhe esta breve fórmula, que compreende todos os deveres do homem? Tudo aquilo que vês, que encerra o divino e o humano, é um uno: somos os membros de um imenso organismo. A natureza nos criou irmãos, gerando-nos dos mesmos elementos e para os mesmos fins; infundiu-nos um amor recíproco e nos tornou sociáveis. Estabeleceu a eqüidade e a justiça: por seu decreto é mais triste fazer o mal que sofrê-lo; por seu comando as mãos devem sempre estar prontas para ajudar. Tenhamos sempre este verso no coração e nos lábios: "Sou um homem, e não julgo estranho a mim nada daquilo que é humano". Coloquemos tudo em comum: nascemos para [uma vida em comum]. Nossa sociedade é muito semelhante a uma abóbada de pedras: ela cairia, caso as pedras não se sustentassem reciprocamente, e é justamente isto que a mantém.

Sêneca, Cartas a Lucílio.

EPICTETO



O homem como escolha moral

Com Epicteto a Estoá demonstra que um escravo pode ser filósofo e pode ser até mais "livre" do que os livres no sentido comum da palavra. Sua excepcional personalidade moral e sua inata vocação educativa foram causa do notável sucesso de sua escola.

Como Sócrates, ele não quis escrever nada. Mas, por sorte, o historiador Flávio Arriano freqüentou suas aulas, pondo por escrito e publicando muitas das coisas que Epicteto dizia, e em todo caso as coisas que exprimiam o núcleo do seu pensamento. Além disso compôs também um Manual, *ex-*

traindo as coisas essenciais das aulas de Epicteto.

As Diatribes ou Conversações de Epícteto transcritas por Arriano, assim como o Manual, foram sempre muito lidos em todos os tempos. São de fato investigações do espírito humano de extraordinária lucidez e profundidade.

Elas percorrem exatamente em sentido oposto o caminho hoje seguido pelo homem, que gosta da opulência e está em contínua busca de riqueza e de poder. E justamente por isso Epicteto desempenha em certo sentido o papel de voz da consciência, que não pode se calar.

O que é que se serve de tudo? A escolha moral. O que se encarrega de tudo? A escolha moral. O que destrói totalmente o homem, ora com a fome, ora com o laço, ora atirando-o de um precipício? A escolha moral. E, então, o que há de mais forte nos homens? E como pode ser que aquilo que é coercível seja mais forte do que aquilo que é incoercível? O que pode impedir por natureza a faculdade visiva? A escolha moral e os objetos que não dependem da escolha moral. O mesmo vale para a faculdade auditiva e para a da linguagem. E a escolha moral, o que por natureza pode impedi-la? Nenhum dos objetos que não dependem da escolha moral: ela própria se impede quando é extraviada. Por isso, sozinha se torna vício ou virtude.

Portanto, a partir do momento que é uma faculdade tão poderosa e proeminente a tudo o mais, venha dizer-nos que a carne é superior a qualquer outra realidade. Nem se a própria carne se dissesse superior, nós poderíamos tolerar! Pois bem, Epicuro, o que faz esta afirmação? Aquilo que escreveste *Sobre o Fim*, *A Física* e *Sobre o Cânon*? Que te impeliu a deixar crescer a barba? Que escreve, no momento de morrer: "Vivendo o último dia, que é também um dia feliz..."? A carne, ou a escolha moral? Então podes sustentar haver algo superior à escolha moral, sem ser louco? És de fato a tal ponto cego e surdo?

E então? Pretende-se talvez desprestigiar as outras faculdades? De forma nenhuma! Sustenta-se talvez que não há nenhuma utilidade nem progresso fora da faculdade da escolha moral? De modo nenhum! Seria tolice, impiedade e ingratidão para com Deus. Atribui-se, sim, a cada coisa o seu valor.

Epícteto, *Diatribes*, II, 23.



Sobre aquilo que depende de nós e aquilo que não depende de nós

A passagem que segue apresenta, embora de modo sumário, um mapa quase completo dos temas de fundo da filosofia de Epicteto. O esquema lógico do discurso pode ser resumido nos dois pontos seguintes.

1) Entre todas as faculdades, apenas uma é capaz de tomar como objeto e compreender a si mesma e as outras coisas; é a faculdade do raciocínio (a razão, o logos), a faculdade de usar as representações.

2) Uma vez que esta é a faculdade de longe mais importante, os deuses a tornaram dependente de nós, ou seja, livre, enquanto todas as outras coisas (o corpo e tudo aquilo que está ligado ao corpo e os assim chamados bens exteriores) não quiseram, ou melhor, não puderam torná-las dependentes de nós, ou seja, colocá-las em nosso poder.

O que diz Zeus? "Epicteto, se tivesse sido possível, também teu corpo e tuas pobres substâncias eu teria feito livres e isentas de impedimentos. Mas — não ignores — este corpo não é teu: é barro habilmente amassado. E, uma vez que não pudemos fazer isto, te demos certa parte de nós, esta faculdade de tender e de repelir, de desejar e de ter aversão, ou seja, em resumo, a faculdade de usar as representações; se te preocupas com isso e nela colocas aquilo que é teu, jamais serás impedido, jamais embaraçado, não te lamentarás, não reprovarás e não adularás ninguém. E então? Parece-te coisa de pouca importância este dom?"

"De modo algum!"

Estás contente com isso?

"Sim, com o auxílio dos deuses".

Nós, porém, agora, mesmo podendo cuidar de uma só coisa e a uma só coisa mantermo-nos ligados, preferimos ocupar-nos de muitas coisas e a muitas nos ligarmos: ao corpo, ao patrimônio, ao irmão, ao amigo, ao filho, ao escravo. Desse modo, ligados a muitas coisas, ficamos pesados por causa delas e arrastados. Por conseguinte, se o tempo é desfavorável para a navegação, sentamo-nos, tensos e agitados, e olhamos ao redor a todo o momento. "Qual

vento sopra? Bóreo". "E o que há entre nós e ele?". "E Zéfiro, quando soprará?". "Quando a ele parecer bem, meu caro, ou a Éolo. Deus não fez a ti administrador dos ventos, mas Éolo". O que fazer então? É preciso tornar melhor aquilo que está em nosso poder, e das outras coisas usar como requer sua natureza. "E como requer sua natureza?". Como Deus quer.

"Apenas a mim se deve cortar a cabeça, agora?"

Como? Desejarias que a cabeça de todos fosse cortada para tua comodidade? Não queres estender o pescoço, como o Laterano[1] em Roma, que Nero mandou decapitar? Estendeu o pescoço, de fato, e o golpearam; como o golpe não foi suficientemente forte, endireitou-se por um momento, mas imediatamente tornou a apresentar a cabeça. Algum tempo antes fora até ele Epafrodito,[2] liberto de Nero, e lhe perguntara a razão do seu desentendimento com o príncipe. "Se eu quiser — respondeu-lhe —, direi a razão ao teu senhor pessoalmente".

"O que, então, é preciso ter presente em tais circunstâncias?". Que outra coisa a não ser esta pergunta: o que me pertence e o que não me pertence? O que está em meu poder e o que não está em meu poder? Devo morrer: talvez entre gemidos? Devo ser preso em correntes: talvez também entre lamentos? Devo ir para o exílio: pois bem, que me impede de partir rindo, sereno e com bom humor?

"Dize-me o segredo".

Não o digo; em efeito, isto depende de mim.

"Mas eu te porei em grilhões".

Homem, o que dizes? A mim? Porás em grilhões minha perna; minha escolha moral de fundo nem Zeus poderá vencê-la.[3]

"Eu te jogarei na prisão".

Jogarás meu corpo.

"Mandarei cortar tua cabeça".

E quando acaso eu te disse ser o único cuja cabeça jamais poderia ser cortada?

Sobre estas coisas deveriam refletir aqueles que se dedicam à filosofia, estas coisas deveriam ser escritas todo dia, nelas se exercitar.

Epicteto, *Diatribes*, II, 23.

[1]Este personagem, cônsul de renome, foi decapitado por ordem de Nero, por ter participado da conjuração de Pisão em 65 d.C.

[2]Epafrodito foi por algum tempo senhor de Epicteto.

[3]Pode ser uma alusão a um episódio autobiográfico: Epicteto era coxo e, conforme alguns testemunhos (cf. Celso, em Orígenes, *Contra Celso*, VII, 53), foi justamente Epafrodito que lhe quebrou a perna.

MARCO AURÉLIO

7 Dos *Pensamentos*

Marco Aurélio é a última das grandes figuras da Estoá. Depois de se ter encarnado no escravo Epicteto, a Estoá tomou corpo em um imperador romano. Esta é uma demonstração de que suas idéias sobre a igualdade de todos os homens na virtude do Estóico verdadeiramente se realizaram.

Os Pensamentos que Marco Aurélio nos deixou são uma série de fragmentos ou, como também se diz, com imagem literária, "estilhaços", escritos de modo penetrante e por vezes cativante.

A vida se apresenta como um escorrer de todas as coisas para a dissolução, como futilidade de um contínuo repetir-se. Contudo, para além de sua aparente nulidade, vistas na unidade do todo, têm seu sentido preciso.

E, analogamente, na dimensão moral, adquire sentido preciso a vida do homem e suas ações se revestem de significado preciso. As próprias adversidades não esmagam o homem, porque a alma pode dominá-las e submetê-las justamente em dimensão moral.

Em Marco Aurélio ressoam alguns conceitos cristãos, que todavia ele não apresenta como tais, mantendo distância dos cristãos.

Notemos, por exemplo, tudo o que ele diz sobre perdoar os outros e sobre a oração a Deus nas passagens que citamos.

Característica de Marco Aurélio é a concepção do refúgio na interioridade da alma, na sua parte intelectiva. Ela é como o nosso demônio, e, caso queira, torna-se absolutamente invencível.

1. O rápido fluir de todas as coisas e a superação destas na visão da realidade adquirida pela filosofia

A vida humana tem a duração de um átimo; a substância, fluida; as sensações, obscuras; a estrutura do corpo inteiro, corruptível; a alma, errante; a sorte, incerta; a fama, casual; em poucas palavras, aquilo que se refere ao corpo é uma corrente que passa; aquilo que se refere à

alma, sonho e vaidade; a existência é batalha e estadia em terra estrangeira; a glória póstuma, esquecimento.

O que resta, portanto, que nos possa escoltar? Única e somente, a filosofia. E esta consiste em conservar incontaminado o teu gênio interior de qualquer insulto e dano, superior à dor e ao prazer; em jamais agir de modo desconsiderado ou falso ou hipócrita; em não ter necessidade de que outros operem ou não; além disso, em estar preparado para acolher qualquer acontecimento e destino como coisa proveniente de onde ele próprio veio, e, sobretudo, firme em esperar a morte serenamente, como coisa não diferente da dissolução daqueles átomos dos quais todo ser animado é composto. Se, portanto, a tais elementos de nenhum modo é danoso transmutar-se continuamente um no outro, por qual motivo deveremos temer a transformação de todas as coisas e sua dissolução? Isso ocorre segundo a natureza, e nada do que acontece segundo a natureza é mau.

2. A parte mais elevada de nossa alma não é dominada pelas adversidades, mas as domina

Quando o órgão que nos domina interiormente é conforme à natureza, sua atitude diante daquilo que sucede é tal que ele sempre pode se dirigir com facilidade para aquilo que é possível e permitido, dado que não nutre preferência por nenhuma matéria determinada, mas tende sempre, com certas condições, para sua meta. Quando, depois, algum obstáculo se lhe apresenta, ele o sobrepuja, como as chamas fazem com o que encontram. Uma pequena lâmpada ficaria sufocada com isso, mas uma grande chama se apodera imediatamente de tudo o que nela é atirado, e o consome, ou melhor, dele recebe alimento para erguer-se ainda mais alta.

3. A paz que o homem pode alcançar no íntimo da própria alma

Alguns procuram retirar-se nos campos, no mar, sobre os montes, e também tu costumas desejar ardentemente tais lugares; tudo isso, porém, é digno de um homem vulgar e ignorante, pois podes, quando quiseres, retirar-te em ti mesmo. Com efeito, o homem não pode se retirar em algum lugar em que haja tranqüilidade maior ou calma mais absoluta a não ser no íntimo da própria alma, e especialmente para aquele que tem em si idéias tais que, apenas por contemplá-las, imediatamente readquire toda a paz do próprio espírito. E por paz não entendo outra coisa que a boa ordem. Recolhe-te, portanto, freqüentemente nesta solidão e renova-te com as meditações às quais recorres.

Estas devem, porém, ser concisas, simples e tais que, logo que as encontres, possam bastar para excluir de ti toda a tua melancolia e para deixar-te sem iras. Com efeito, com o que te irritarás? Com a maldade dos homens? Recorda aquela sentença que afirma que os seres racionais nasceram um para o outro, que a paciência é também parte da justiça, que eles erram sem querer; e se pensares em todos os que, depois de serem combatidos, enganados, detestados, feridos, agora estão reduzidos a cinzas, sem dúvida te acalmarás.

Ou ficarás irado por aquilo que te foi reservado pela ordem universal?

Então lembra-te do dilema: "ou providência ou átomos", e de todas as razões com as quais foi demonstrado que o mundo é como uma cidade.

Ou ainda te perturbará aquilo que se refere ao corpo?

Então reflete que a razão, uma vez abstraída e tornada consciente do próprio poder, não se mistura com movimentos doces ou violentos dos sentidos, e lembra-te daquilo que ouviste e provaste a respeito do prazer e da dor.

Ou te transtornará a ambição?

Então observa como o esquecimento desce rapidamente e tudo se afunda no abismo sem limites do tempo, o vazio do eco, a inconstância, a desconsideração de quem parece distribuir o elogio, e a estreiteza do lugar em que está circunscrita a tua fama; pensa que a terra inteira não é mais que um ponto e deste é parte o cantinho em que estás![...]

O mundo é transformação; a vida, opinião.

Marco Aurélio, *As recordações*.

Neoceticismo, Neo-aristotelismo, Médio-platonismo, Neopitagorismo, o "Corpus Hermeticum" e os "Oráculos Caldeus"

I. O renascimento do Pirronismo e o Neoceticismo de Enesídemo e de Sexto Empírico

• Depois da virada eclética da Academia, a doutrina cética encontrou expressão autônoma em Enesídemo de Cnossos, que procurou remeter-se diretamente a Pirro. A tese basilar de Enesídemo é que cada coisa "não é mais isto do que aquilo". Para demonstrar tal tese e para refutar os que a negavam, ele compôs um quadro das supremas "categorias da dúvida", que os antigos chamavam "tropos", nos quais procurava recolher de modo sistemático os vários motivos pelos quais um conhecimento certo não pode existir. Em particular, ele negava a "relação causal" entre os fenômenos e, portanto, a base do raciocínio científico que se fundamenta, justamente, sobre a busca das causas.

As categorias da dúvida de Enesídemo → § 1

Tal posição levava a uma forma de Heraclitismo, porque a realidade sem a ligação estrutural da causa-efeito, e sem uma estabilidade substancial, se reduz a fenômenos em perene fluxo.

• O Ceticismo de Sexto é formulado do seguinte modo:

a) de um lado postula a existência de um objeto externo, existente em si, do qual nada se pode dizer;

b) do outro, postula a existência do fenômeno, isto é, daquilo que do objeto aparece ao sujeito, que se considera ser uma cópia do próprio objeto.

É lícito que nos pronunciemos sobre os fenômenos, enquanto que, sobre a realidade externa (sobre o objeto em si) devemos suspender o julgamento.

O fenomenismo de Sexto Empírico e sua concepção da felicidade → § 2

Dessa concepção brota uma ética que não se funda sobre o raciocínio e sobre princípios firmes (dogmas), mas sobre o senso comum e sobre o que a experiência sugere vez por vez. O homem deve seguir as sugestões fornecidas por sua natureza, pelos seus impulsos, pelas leis do lugar em que se encontra, e não permanecer inerte.

A suspensão do julgamento tem grande importância para o homem, enquanto produz um estado de *ataraxía* (imperturbabilidade) que, unido à *metriopatia* (a justa moderação das afecções às quais estamos expostos), realiza o estado de vida feliz possível ao homem.

1 Enesídemo e a revisão do Pirronismo

A reviravolta eclético-dogmática da Academia e, sobretudo, os posicionamentos estoicizantes de Antíoco levaram alguns pensadores, ainda convencidos da validade das instâncias céticas impostas por Arcesilau e Carnéades, a denunciar o novo dogmatismo e a repensar ainda mais radicalmente as instâncias céticas. Por essa razão, Enesídemo de Cnossos abriu em Alexandria uma nova Escola cética, escolhendo como ponto de referência não mais um pensador ligado à Academia, já definitivamente comprometida, e sim um pensador que, relido de modo particular, pudesse inspirar e alimentar melhor que todos o novo Ceticismo. Esse modelo foi encontrado em Pirro de Élida, e os *Discursos pirrônicos* escritos por Enesídemo se transformaram no manifesto do novo movimento. A obra soa como verdadeiro desafio, devido ao seu eloqüente programa inovador. Todos os elementos à nossa disposição parecem sugerir como data de elaboração do escrito os anos em torno de 43 a.C., logo após a morte de Cícero.

A tese de base de Enesídemo é que cada coisa *não-é-mais-isso-que-aquilo*, o que implicava a negação da validade dos princípios de identidade, de não-contradição e do terceiro excluído. Implicava, pois, a negação da substância e da estabilidade no ser das coisas, e, daí, levava à sua total indeterminação ou, como salientou Enesídemo, à sua "desordem" e à sua "confusão".

Foi precisamente essa a condição das coisas que Enesídemo procurou fazer emergir, de modo programático, mostrando em primeiro lugar que à aparente força persuasiva das coisas era sempre possível contrapor considerações dotadas de igual grau de credibilidade, que anulavam (ou, pelo menos, contrabalançavam em sentido oposto) aquela aparente força persuasiva. Com esse objetivo, Enesídemo elaborou aquilo que nós, modernos, podemos chamar de quadro das supremas categorias da dúvida e que os antigos chamavam de "tropos" ou "modos" que levam à suspensão do juízo.

Eis o quadro desses "tropos", que se tornou muito célebre:

1) Os vários seres vivos têm diferentes constituições dos sentidos, que comportam sensações contrastantes entre si.

2) Contudo, mesmo que nos limitemos apenas aos homens, notamos entre eles tais diversidades no corpo e naquilo que se chama de "alma", a ponto de comportar diversidades radicais também nas sensações, nos pensamentos, nos sentimentos e nos comportamentos práticos.

3) Até mesmo no homem individualmente a estrutura de cada sentido é diversa, a ponto de comportar sensações contrastantes entre si.

4) Ainda no homem, tomado singularmente, são bastante mutáveis as disposições, os estados de espírito e as situações e, portanto, as respectivas representações.

5) Conforme tenham educação diversa ou pertençam a povos diversos, os homens têm opiniões diferentes sobre tudo (valores morais, deuses, leis etc.).

6) Não existe nenhuma coisa que apareça em sua pureza, porque tudo está misturado com o resto e, conseqüentemente, nossa representação resulta condicionada.

7) As distâncias e posições em que se encontram os objetos condicionam as representações que deles temos.

8) Os efeitos que as coisas produzem variam de acordo com sua quantidade.

9) Todas as coisas são por nós captadas em relação com outras e nunca por si mesmas.

10) Conforme a freqüência ou raridade com que aparecem, os fenômenos mudam nosso juízo.

Por todos esses motivos, portanto, impõe-se a "suspensão do juízo" *(epoché)*.

A compilação desse quadro, porém, representa apenas uma primeira contribuição ao relançamento do Pirronismo por parte de Enesídemo. Com efeito, nosso filósofo também procurou reconstruir o mapa das dificuldades que impedem a construção de uma ciência e tentou desmantelar de modo sistemático as condições e os fundamentos postulados pela ciência.

Ora, a possibilidade da ciência supõe, em geral, três coisas:

a) a existência da verdade;

b) a existência das causas (dos princípios ou razões causais);

c) a possibilidade de inferência metafenomênica, ou seja, a possibilidade de entender as coisas que se vêem como "sinais" (efeitos) de coisas que não se vêem (e que devem ser postuladas precisamente como causas necessárias para explicar as coisas que se vêem).

Enesídemo procurou desmantelar esses três fundamentos, insistindo sobretudo no segundo. Também a propósito dessa questão ele procurou elaborar um quadro de "tropos", isto é, de erros típicos em que recai quem quer buscar a "causa das coisas".

Depois de denunciar a pretensão de encontrar as causas dos fenômenos, Enesídemo passa ao problema da *inferência* ou, para falar em linguagem antiga, ao problema dos "sinais", ao qual dedicou análise específica, talvez a primeira que tenha sido feita no âmbito do pensamento antigo.

O núcleo essencial de seu pensamento é o seguinte: no momento em que pretendemos interpretar um fenômeno como um "sinal", colocamo-nos já sobre um plano metafenomênico, enquanto entendemos o fenômeno como o efeito (que se manifesta) de uma causa (que não se manifesta), ou seja, pressupomos simplesmente (indevidamente) a existência do nexo ontológico causa-efeito e sua validade universal.

Sexto Empírico nos relata que Enesídemo conjugou seu Ceticismo com o Heraclitismo e, em seus *Esboços pirrônicos*, escreve textualmente: "Enesídemo dizia que a orientação cética é um caminho que conduz à filosofia heraclitiana." E isso é compreensível. Com efeito, à medida que Enesídemo resolvia o ser no aparecer, o "em-si" no "para-nós", a substância no acidente (assim como Pirro), ele tolhia o fundo estável do ser e da substância, devendo conseqüentemente desembocar no Heraclitismo, ou melhor, naquela forma de Heraclitismo que, deixando de lado a ontologia do *logos* e da harmonia dos contrários, já a partir de Crátilo pusera a ênfase no mobilismo universal e na instabilidade de todas as coisas (ao passo que Pirro, como vimos, desembocara em uma forma de Eleatismo em negativo, paralela a essa).

Enesídemo se ocupou a fundo das idéias morais, sobretudo com o objetivo de desmantelar as doutrinas dos adversários nesse campo. Ele negou que os conceitos de bem e mal e de indiferentes (preferíveis e não-preferíveis) estivessem no domínio da compreensão humana e do conhecimento. Também criticou a validade das concepções propostas pelos dogmáticos em relação à virtude. Por fim, ele próprio contestou sistematicamente a possibilidade de entender como fim a felicidade, o prazer, a sabedoria ou qualquer coisa semelhante, opondo-se a todas as Escolas filosóficas; sem meios-termos, sustentou a não existência de um *telos*, ou seja, de um "fim". Para ele, como para os Céticos anteriores, o único fim, quando muito, poderia ser a própria "suspensão do juízo", com o estado de "imperturbabilidade" dela decorrente.

2 O Ceticismo de Sexto Empírico

São escassas as informações que temos sobre a história do Ceticismo depois de Enesídemo. Só conhecemos bem Sexto Empírico (cujas obras principais chegaram até nós), que viveu cerca de dois séculos depois de Enesídemo.

Sexto viveu na segunda metade do séc. II d.C. e talvez tenha morrido em princípios do séc. III d.C. Não sabemos onde ensinou. Parece que já no tempo do mestre de Sexto a Escola saíra de Alexandria. Além dos *Esboços pirrônicos*, chegaram até nós outras duas obras de Sexto, intituladas, respectivamente, *Contra os professores (matemáticos)*, em seis livros, e *Contra os dogmáticos*, em cinco livros, comumente citadas com o título unitário *Contra os matemáticos* ("matemáticos" são os homens que professam artes e ciências) e com a numeração progressiva dos livros de um a onze.

O fenomenismo de Sexto revela-se formulado em termos claramente dualísticos: o fenômeno torna-se a impressão ou alteração sensível do sujeito e, como tal, é contraposto ao objeto, à "coisa externa", ou seja, à coisa que é diferente do sujeito, pressuposta como causa da alteração sensível do próprio sujeito. Assim, pode-se afirmar que, enquanto o fenomenismo de Pirro e de Enesídemo resolvia a realidade no seu aparecer, era um fenomenismo absoluto e, portanto, metafísico (basta recordar que o fenomenismo de Pirro levava expressamente à admissão de uma "natureza do divino e do bem", que vive eternamente, e da qual "deriva para o homem a vida mais igual", e que o fenomenismo de Enesídemo levava também expressamente a uma visão heraclitiana do real), o fenomenismo de Sexto Empírico, ao contrário, era um fenomenismo de caráter *tipicamente empírico e antimetafísico:* como mera alteração do sujeito, o fenômeno não resume em si toda a realidade, deixando fora de si o "objeto externo", o qual é declara-

do, senão como incognoscível de direito (afirmação, esta, que seria uma forma de dogmatismo negativo), pelo menos como não conhecido de fato.

Sexto admite a liceidade do fato que o cético assinta a algumas coisas, vale dizer, *às alterações ligadas às representações sensoriais*. Ou seja, trata-se de um assentimento puramente empírico e, como tal, não dogmático.

A fusão das instâncias do ceticismo com as da medicina empírica comportou, também no campo da ética, notável afastamento das posições do Pirronismo originário. Com efeito, Sexto constrói uma espécie de ética do senso comum, muito elementar e calculadamente primitiva.

Segundo Sexto, é possível viver segundo a experiência comum e segundo o "costume", se nos conformarmos a estas quatro regras elementares:

a) seguir as indicações da natureza;

b) seguir os impulsos de nossos sentidos, que nos levam, por exemplo, a comer quando temos fome e a beber quando sentimos sede;

c) respeitar as leis, os costumes e o código moral do próprio país;

d) não permanecer inerte, mas exercer uma arte.

Conseqüentemente, o Ceticismo empírico não prega a "apatia", e sim a "metriopatia", ou seja, a moderação das sensações que experimentamos por necessidade. Também o cético sente fome, sede e outras sensações semelhantes; mas, recusando-se a julgá-las males objetivos, males por natureza, ele limita a perturbação derivada dessas sensações. Sexto já não pode, precisamente com base na experiência reavaliada, considerar que o cético deva ser absolutamente "impassível".

Além disso, a revalorização da vida comum comporta também uma revalorização precisa do útil. O fim pelo qual se cultivam as artes (recorde-se que cultivar as artes é o quarto preceito da ética empírica de Sexto) indica-se expressamente como "o útil da vida".

Por fim, é digno de nota o fato de que Sexto apresenta a obtenção da imperturbabilidade, ou seja, da "ataraxía", quase como conseqüência casual da renúncia do cético a julgar acerca da verdade, ou seja, como casual e inesperada conseqüência da suspensão do juízo. Escreveu Sexto: "Os céticos esperavam atingir a imperturbabilidade dirimindo a desigualdade que há entre os dados do sentido e os da razão; porém, não o conseguindo, suspenderam o juízo e, como que por acaso, a essa suspensão sobreveio a imperturbabilidade, como a sombra ao corpo." Texto 1

3 O fim do Ceticismo antigo

Com Sexto Empírico, juntamente com seu triunfo, o Ceticismo celebra também a própria destruição.

Todavia, destruindo a si mesmo, não destruiu a filosofia antiga, que ainda apresenta um período de história gloriosa depois dele. Destruiu certa filosofia, ou melhor, aquela mentalidade dogmática que fora criada pelos grandes sistemas helenísticos, sobretudo pelo sistema estóico. E é muito indicativo o fato de que, em suas várias formas, o Ceticismo nasça, se desenvolva e morra em sincronia com o nascimento, o desenvolvimento e a morte dos grandes sistemas helenísticos.

Depois de Sexto a filosofia retoma o caminho para outros horizontes.

II. O renascimento do Aristotelismo de Andrônico a Alexandre de Afrodísia

• O renascimento do pensamento aristotélico é em grande parte devido à edição, absolutamente primeira, feita por Andrônico de Rodes (séc. I a.C.), das obras de escola do Estagirita.

Aristóteles publicado por Andrônico → § 1

• Depois dessa edição formou-se uma tradição de comentários, que teve em Alexandre de Afrodísia seu máximo representante.

Os mais importantes contributos de Alexandre se referem à *noética* (isto é, à doutrina do intelecto). Ele afirma que Aristóteles admitia três gêneros de intelecto: o intelecto material, que é a pura possibilidade de conhecer todas as coisas; o intelecto adquirido ou *in habitu*, que é o intelecto posto em ato com o "hábito" de pensar; o intelecto agente ou produtivo, do qual depende a atividade de pensar do intelecto material e, portanto, seu tornar-se *in habitu*.

Alexandre de Afrodísia e a doutrina do intelecto → § 2

O intelecto agente para Alexandre seria o próprio Deus e, portanto, único para todos. Deus, com efeito, enquanto pensamento de pensamento, é, ao mesmo tempo, inteligível supremo e intelecto supremo: enquanto inteligível supremo é causa da inteligibilidade de todas as coisas; enquanto intelecto supremo é a realidade que leva nosso intelecto ao ato. Mas, para que isso aconteça, é preciso postular uma relação direta, uma tangência entre Deus e nós, que desemboca em uma "assimilação de nosso intelecto ao intelecto divino".

1 A edição do "Corpus Aristotelicum" feita por Andrônico

Já acenamos anteriormente às romanescas vicissitudes sofridas pelas obras "esotéricas" de Aristóteles. Retomando e complementando o que já dissemos, podemos resumir do seguinte modo as etapas mais destacadas daquelas vicissitudes.

a) Neleu (nomeado por Teofrasto herdeiro da biblioteca do Perípato) levou os escritos aristotélicos para a sua terra natal, Scepse, na Ásia Menor, onde, porém, eles não foram utilizados nem sistematizados.

b) De alguns desses escritos (ou, pelo menos, de algumas partes deles) certamente foram feitas algumas cópias (devia haver cópias de escritos esotéricos, além de em Atenas, também na biblioteca de Alexandria e, provavelmente, em Rodes, terra do peripatético Eudemo), mas que permaneceram como letra morta, já que não se sabe se foram lidas, estudadas a fundo e assimiladas por algum filósofo da era helenística.

c) A recuperação dos escritos esotéricos de Aristóteles foi obra de Apelicão, que também providenciou sua publicação, mas de modo bastante incorreto, de modo que permaneceram pouco compreensíveis.

d) Os preciosos manuscritos de Aristóteles foram confiscados por Sila e levados para Roma, onde o gramático Tirânion entregou-se a trabalho sistemático de reordenação (que, no entanto, não conseguiu concluir).

e) Algumas cópias de obras esotéricas foram postas em circulação em Roma por iniciativa de livreiros, mas, ainda uma vez, tratava-se de cópias bastante incorretas, feitas somente com objetivo de lucro por amanuenses inábeis.

f) A edição sistemática dos escritos de Aristóteles foi obra de Andrônico de Rodes (nas duas décadas seguintes à morte de Cícero), que compilou também os catálogos com explicações, realizando um trabalho que constituiria a premissa indispensável, quando não o fundamento para o renascimento do Aristotelismo.



Particular das ruínas da Acrópole de Rodes: em primeiro plano, os alicerces do templo coríntio de Artemisa; ao fundo, as colunas dóricas do templo de Apolo.

Andrônico não se limitou a apresentar condições para uma leitura inteligível dos textos, mas também se preocupou em agrupar os escritos que tratavam do mesmo assunto e reordená-los precisamente com base em seu conteúdo, do modo mais orgânico possível. Conjugou alguns breves tratados que eram mais ou menos autônomos (e que possuíam também título específico) a tratados de maior dimensão dedicados aos mesmos assuntos. Às vezes deu novos títulos às obras assim constituídas. É bastante provável, por exemplo, que a organização de todas as obras lógicas em um único *corpus* remonte precisamente a ele. E procedeu de modo análogo com os vários escritos de caráter físico, metafísico, ético, político, estético e retórico. A organização geral e particular que Andrônico imprimiu ao *Corpus Aristotelicum* tornou-se definitiva. Ela condicionou toda a tradição posterior, inclusive as edições modernas. Em suma: a edição realizada por Andrônico estava verdadeiramente destinada a "fazer época" em todos os sentidos, como já dissemos.

Ao contrário das obras "exotéricas" publicadas por Aristóteles, as "esotéricas", que constituíam precisamente as lições destinadas ao uso interno da Escola, eram bastante difíceis e freqüentemente obscuras. Assim, era necessário reconstruir o sentido dessas obras. Em resumo: era preciso realizar aquele trabalho de mediação que, no antigo Perípato, era feito durante as aulas. Assim nasceu o "comentário", que pouco a pouco tornou-se mais refinado, chegando por fim à explicação de cada frase do texto aristotélico.

Andrônico e os Peripatéticos do séc. I a.C. por ele influenciados prepararam o caminho com paráfrases, monografias e exposições resumidas. Com os Aristotélicos dos primeiros dois séculos da época cristã e do início do séc. III, o comentário se consolidou, tornando-se o gênero literário através do qual se devia ler e entender Aristóteles. Sobre todos os Peripatéticos dessa época, porém, sobressai Alexandre de Afrodísia, que se impôs como autoridade na matéria e foi considerado o comentador por excelência.

2 Alexandre de Afrodísia e sua noética

Pouquíssimo sabemos sobre a vida de Alexandre. Parece que teve cátedra de filosofia em Atenas entre 198 e 211 d.C., sob Setímio Severo. Dos numerosos comentários escritos por Alexandre, chegaram até nós os comentários aos *Primeiros Analíticos* (livro I), aos *Tópicos*, à *Meteorologia*, à *Metafísica* (segundo os estudiosos, porém, só a parte concernente aos livros I-V seria autêntica) e ao pequeno tratado *Acerca da sensação*.

Alexandre é conhecido sobretudo por sua interpretação da teoria do intelecto. Suas idéias sobre a questão tiveram notável influência sobre o pensamento da Idade Média e até sobre o pensamento do período renascentista. Por essa razão, devemos tratar delas.

Alexandre distinguia três espécies de intelecto no homem:

a) o intelecto físico ou material, que é pura possibilidade ou potência de conhecer todas as coisas;

b) o intelecto adquirido ou *in habitu,* que, mediante a realização de sua potencialidade, possui sua perfeição, ou seja, o hábito do pensar, isto é, de abstrair a forma da matéria;

c) o intelecto agente ou produtivo, vale dizer, a causa que torna possível ao intelecto material a atividade do pensar e, portanto, o tornar-se intelecto *in habitu.*

Todavia, Alexandre destaca-se do Estagirita pelo fato de não admitir que o "intelecto agente" esteja "em nossa alma", *fazendo dele uma entidade única para todos os homens*, e, até mesmo, *identificando-o com o princípio primeiro*, ou seja, com o Motor Imóvel, que é Pensamento de pensamento.

Coloca-se, assim, o problema de como o intelecto agente, que é Deus, pode fazer com que o intelecto material se torne intelecto *in habitu,* ou seja, que o intelecto material adquira o hábito da abstração. Alexandre fornece duas respostas diferentes ao problema, as quais se integram reciprocamente.

Por sua natureza, o intelecto agente é tanto *Inteligível supremo* como *Intelecto supremo*, sendo causa do hábito de abstração do intelecto material, tanto como *a*) Inteligível supremo quanto como *b*) Intelecto supremo.

a) Como Inteligível supremo, o Intelecto produtivo é causa ou condição do hábito de abstração do nosso intelecto, no sentido de que, sendo o Inteligível por excelência, é causa da inteligibilidade de todas as outras coisas, é a forma suprema que dá forma a todas as outras coisas. (E, precisamente, o nosso intelecto só conhece as coisas à medida que elas são inteligíveis e têm forma, ao passo que o hábito de abstração outra coisa não é do que a capacidade de captar o inteligível e a forma.).

b) Mas o intelecto produtivo também é causa do hábito de abstração do nosso intelecto na qualidade de supremo Intelecto, ou melhor, precisamente como Inteligível supremo, que, por sua natureza, *é também Intelecto supremo.* Em suma, trata-se de uma ação direta e imediata do intelecto produtivo sobre o intelecto material que Alexandre postula como necessária, além da ação indireta e mediata que examinamos.

Para poder operar desse modo, o intelecto produtivo precisa entrar em nossa alma e, portanto, estar em nós. Mas, devido à identificação operada por Alexandre entre o Intelecto produtivo e a Causa primeira, ou seja, Deus, deve tratar-se de presença que "vem de fora" e que não é parte constitutiva de nossa alma.

Assim, a condição *sine qua non* do conhecimento humano é a participação imediata no Intelecto divino ("o Intelecto que vem de fora"). Além disso, é claro que o contato do nosso intelecto com o Intelecto divino só pode ser imediato e, portanto, de caráter intuitivo. Alexandre fala até mesmo de "assimilação de nosso intelecto ao Intelecto divino", usando linguagem que recorda a dos médio-platônicos.

Todavia, para poder satisfazer a fundo essas novas exigências místicas, o Aristotelismo deveria transformar-se profundamente e tornar suas as instâncias do Platonismo, perdendo assim sua própria identidade. É compreensível, portanto, que, depois de Alexandre, o Aristotelismo só conseguisse sobreviver à guisa de momento propedêutico ou complementar do Platonismo. Com efeito, é nesse sentido que os comentadores neoplatônicos alexandrinos lerão e comentarão Aristóteles. Com Alexandre termina a tradição aristotélica como tal.

III. O Médio-platonismo

Nascimento do Médio-platonismo → § 1

• Com a destruição da sede da Academia em 86 a.C. a Escola de Platão cessava a atividade regular em Atenas, mas o Platonismo ressurgia com novas características em Alexandria, na segunda metade do séc. I a.C. com Eudoro, e depois se difundia um pouco por todo lugar nos sécs. I-II d.C., graças a personagens como Trasilo, Plutarco de Queronéia, Gaio, Albino, Apuleio, Téon e Ático.

Características filosóficas do Médio-platonismo → § 2-4

• As características desta nova estação do Platonismo, chamada de Médio-platonismo, são:
1) recuperação da dimensão do supra-sensível;
2) interpretação das Idéias platônicas como objetos do pensamento de Deus;
3) reformulação da ética em chave religiosa segundo o princípio da "imitação de Deus" ou da "assimilação a Deus".
Este movimento é importante tanto para a compreensão do primeiro pensamento cristão, como para a compreensão do Neoplatonismo, do qual preparou o nascimento.

1 O Médio-platonismo em Alexandria e sua difusão

Em 86 a.C., ao conquistar Atenas, Sila "pôs as mãos sobre os bosques sagrados e mandou cortar as árvores da Academia, o mais verde dos subúrbios da cidade, bem como as do Liceu". Desse modo a Academia sofreu também a devastação da sede, além do progressivo esvaziamento de sua mensagem, culminando com o Ecletismo de Antíoco, que chegou até mesmo a acolher alguns dogmas da Estoá.

Todavia, pouco depois, o Platonismo renascia em Alexandria com Eudoro (na segunda metade do séc. I a.C.), voltando a se expandir por toda parte, aumentando pouco a pouco sua consciência e incidência, a ponto de culminar na grande síntese neoplatônica de Plotino no séc. III d.C. Entretanto, o Platonismo que vai de Eudoro a todo o séc. II d.C. não tem mais as características do velho Platonismo, mas ainda não apresenta as características que só Plotino lhe imprimirá. Além disso, revela várias incertezas, oscilações e contradições, devido ao entrelaçamento variado do velho e do novo. Desse modo, para designar o Platonismo desse período, os estudiosos cunharam o termo "médio-platonismo", que significa precisamente o Platonismo situado entre o velho e o novo.

2 Características do Médio-platonismo

a) O Médio-platonismo recupera o supra-sensível, o imaterial e o transcendente, rompendo claramente as pontes com o materialismo há muito tempo dominante.

b) A conseqüência lógica dessa retomada foi a reproposição da teoria das Idéias. Alguns Médio-platônicos, aliás, a repensaram a fundo, procurando integrar a posição assumida por Platão com a posição aristotélica. Albino e seu círculo consideraram as Idéias, em seu aspecto transcendente, como "pensamentos de Deus" (sendo o mundo do Inteligível identificado com a atividade e com o conteúdo da Inteligência suprema) e, em seu aspecto imanente, como "formas" das coisas. A transformação da teoria das Idéias foi acompanhada, como conseqüência lógica, por uma transformação paralela da concepção de toda a estrutura do mundo do incorpóreo, com resultados que constituem claramente prelúdio ao Neoplatonismo.

c) O texto que os Médio-platônicos consideraram como ponto de referência e do qual extraíram o próprio esquema para o repensamento da doutrina platônica foi o *Timeu*. Com efeito, na difícil tarefa de reduzir a filosofia platônica a sistema e tentar uma síntese dela, o *Timeu* era o diálogo que oferecia de longe a trama mais sólida.

d) A "doutrina dos princípios" do Platão esotérico, ou seja, a doutrina da Mônada e da Díade, foi retomada em parte, mas permaneceu decididamente como pano de fundo. Teve importância muito maior no âmbito do movimento neopitagórico.

e) Para os Médio-platônicos, assim como para os filósofos da era anterior, o problema ético continuou proeminente, sendo, porém, reproposto e fundamentado de modo novo. A palavra de ordem de todas as escolas helenísticas foi "segue a natureza *(physis)*", entendida de modo materialista-imanentista. Ao contrário, a nova palavra de ordem dos Médio-platônicos foi "segue a Deus", "assimila-te a Deus", "imita Deus". Logicamente, a descoberta da transcendência modificaria, pouco a pouco, toda a visão de vida proposta pela era helenística. Unanimemente, os Médio-platônicos reconheceram a marca autêntica da vida moral precisamente na assimilação ao divino transcendente e incorpóreo.



Busto de filósofo que, segundo alguns, representa Plutarco. Encontra-se no museu de Delfos, Grécia.

3 Expoentes do Médio-platonismo

Na primeira metade do séc. I d.C. situa-se a atividade de Trasilo, a cujo nome está ligada a divisão dos diálogos platônicos em tetralogias.

A cavalo entre os sécs. I e II d.C. viveu Plutarco de Queronéia, discípulo do egípcio Amônio Hérmias, que havia constituído em Atenas um círculo de Platônicos.

Na primeira metade do séc. II d.C. viveu Gaio, a cuja escola, ao que parece, estavam ligados Albino e Apuleio.

Ao séc. II d.C. pertenceram muitos platônicos, entre os quais aparecem Téon de Esmirna e Ático.

Nessa época, o Platonismo já se impusera como uma espécie de pensamento ecumênico.

4 Significado e importância do Médio-platonismo

Por longo tempo desconhecida, hoje a importância do Médio-platonismo é clara. O Neoplatonismo seria quase inexplicável sem o movimento médio-platônico. Em suas lições, Plotino comentou fundamentalmente textos médio-platônicos e textos de Peripatéticos influenciados pelo Médio-platonismo. Ademais, extraiu dos Médio-platônicos alguns problemas de fundo com as relativas soluções.

Além disso, o Médio-platonismo também é importante para a compreensão do primeiro pensamento cristão, ou seja, da primeira Patrística, que, antes do nascimento do Neoplatonismo, extraiu dessa corrente as categorias de pensamento com que procurou fundamentar filosoficamente a fé.

O Médio-platonismo, portanto, é um dos elos de conjunção essenciais na história do pensamento ocidental.

Os limites desse movimento são constituídos pelo fato de que as tentativas de revisão e sistematização do Platonismo permaneceram oscilantes e, por assim dizer, a meio caminho. Com efeito, nenhum médio-platônico conseguiu chegar a uma síntese, se não definitiva, ao menos exemplar. Não faltaram homens talentosos ao Médio-platonismo, mas faltou-lhe o gênio criador ou recriador. E precisamente por isso permaneceu como filosofia de transição, na metade do caminho que leva de Platão a Plotino.

IV. O Neopitagorismo

Expoentes do Neopitagorismo → § 1

• Nos sécs. I e II d.C., ao mesmo tempo que o Médio-platonismo, renasceu o Pitagorismo, cujos representantes de ponta foram Moderato de Gades, Nicômaco de Gerasa e sobretudo Numênio de Apaméia.

Características filosóficas gerais → § 2

• Os Neopitagóricos repuseram em primeiro plano a dimensão do imaterial, caída em total esquecimento durante o período do Helenismo. Retomaram a doutrina da Mônada e da Díade de Platão, modificando-a em alguns pontos. Deram máximo relevo à Mônada, fazendo derivar dela também a Díade. A doutrina platônica das Idéias passou para segundo plano, enquanto a doutrina dos números adquiriu grande importância, também com valência alegórica e teológica. Neste clima particular a moral adquiria forte coloração mística.

Numênio: a estrutura hipostática da realidade supra-sensível → § 3

• Com Numênio o Neopitagorismo atingiu seu vértice, fundindo-se com o Médio-platonismo.

A tese de fundo de Numênio consiste na explícita reafirmação de que o verdadeiro ser é o incorpóreo, entendendo com isso não tanto um ente singular, e sim uma estrutura hierárquica de hipóstases, ou seja, de substâncias supra-sensíveis e divinas, de caráter triádico. O primeiro Deus só se relaciona com as idéias puras; o segundo Deus corresponde ao demiurgo platônico e cria o cosmo imitando o primeiro Deus; o terceiro Deus corresponde à alma cósmica que ordena e vivifica a matéria.

1 Renascimento do Pitagorismo

A antiga Escola pitagórica manteve-se ativa até princípios do séc. IV. O sintoma mais significativo da crise da Escola foi o episódio, já relatado, da venda dos livros pitagóricos, até então mantidos secretos, por parte de Filolau, contemporâneo de Sócrates. Mas o Pitagorismo renasceu ainda na era helenística, talvez já a partir do séc. III a.C. Inicialmente, isso ocorre de forma um pouco ambígua: alguns anônimos publicaram uma série de escritos sob falsos nomes de antigos Pitagóricos, com o evidente objetivo de fazer passar por pitagóricas doutrinas de filósofos posteriores. Os escritos e testemunhos desses "falsos" Pitagóricos que chegaram até nós não apresentam grande interesse filosófico, mas muito mais interesse cultural e documentário.

Interesse maior merecem, ao invés, os novos Pitagóricos, que se apresentam com sua própria fisionomia e seu nome e, entre eles, sobretudo os expoentes da corrente metafísica, entre os quais salientam-se sobretudo Moderato de Gades, que viveu no séc. I d.C., Nicômaco de Gerasa, que viveu na primeira metade do séc. II d.C., Numênio de Apaméia, que viveu na segunda metade do mesmo século.

O aspecto místico do Neopitagorismo é representado por Apolônio de Tiana, que viveu no séc. I d.C. e cuja vida foi escrita no séc. III d.C. por Filóstrato, a pedido de Júlia Domna (mulher de Setímio Severo), com o objetivo de apresentar Apolônio como fundador de novo culto religioso baseado na interioridade e na espiritualidade.

2 As doutrinas dos Neopitagóricos

Eis as linhas de fundo e os temas principais daquilo que mais propriamente se costuma chamar Neopitagorismo, que floresceu entre o fim da era pagã e os primeiros dois séculos depois de Cristo.

a) Os Neopitagóricos operam paralelamente aos Médio-platônicos a redescoberta e a reafirmação do "incorpóreo" e do "imaterial", ou seja, a recuperação daqueles horizontes que se haviam perdido com os sistemas da era helenística.

b) A doutrina da Mônada e da Díade submete-se a aprofundamentos de certo relevo. A partir de uma formulação original, que via na Mônada e na Díade a dupla suprema de contrários, delineia-se uma tendência sempre mais acentuada de *pôr a Mônada em posição de absoluto privilégio*, distinguindo "primeira" de "segunda mônada" e só a esta última contrapondo a Díade e, ainda mais, procurando deduzir da Mônada suprema toda a realidade, inclusive a própria Díade.

c) Dá-se escasso destaque à doutrina das Idéias e, assim mesmo, subordinando-a à doutrina dos números, os quais, além de em sentido metafísico, também são entendidos em sentido

teológico, aliás, teosófico, isto é, desenvolve-se verdadeira e própria aritmologia ou aritmosofia.

d) No que se refere à concepção do homem, os Neopitagóricos trazem à baila a doutrina da espiritualidade da alma e de sua imortalidade (e, conseqüentemente, também retomam e reafirmam a doutrina da metempsicose). O fim do homem indica-se no afastamento do sensível e na união com o divino.

e) A ética neopitagórica assume forte coloração mística. A própria filosofia entende-se como revelação divina e a figura ideal do filósofo, identificada de modo paradigmático com Pitágoras, mais do que a de um homem perfeito, torna-se a de um ser próximo a um Demônio ou a um Deus ou, em todo caso, a de um profeta ou homem superior, que se relaciona com os deuses.

3 Numênio de Apaméia e a fusão entre Neopitagorismo e Médio-platonismo

O Neopitagorismo atingiu o seu cume com Numênio, mas, ao mesmo tempo, fundiu-se com o movimento Médio-platônico, que acontecia paralelamente.

Como sabemos, para os filósofos gregos o problema metafísico por excelência se resume na pergunta "o que é o ser?" Numênio o repropõe precisamente nessa forma.

A resposta que ele dá à pergunta pressupõe não apenas a superação genérica do materialismo, mas até mesmo sua sistemática derrocada. O ser não pode identificar-se com a matéria porque ela é indeterminada, desordenada, irracional e incognoscível, ao passo que o ser não muda. Não pode se identificar com um corpo, pois, em si mesmos, os corpos estão submetidos a contínua mudança e têm necessidade de algo que, em todo caso, os faça perdurar. Esse algo, por seu turno, não pode ser um corpo, porque, se assim fosse, já de saída também este teria necessidade de um princípio ulterior que lhe garantisse a estabilidade e a permanência. Esse algo, portanto, terá de ser "incorpóreo". O ser, então, será a realidade imutável e eterna do incorpóreo, este é inteligível. O sensível, ou seja, o corpóreo, não é ser, mas devir.

Este Ser que realmente é e nunca se torna nem perece, ou seja, o Incorpóreo, é também o bíblico "Aquele-que-é". Na verdade, Numênio estava convencido de que o ensinamento de Platão correspondia ao antigo ensinamento de Moisés, que ele conhecia bem e que interpretava de modo alegórico, ao modo de Fílon, o Judeu (do qual falaremos), conforme relatam nossas fontes. Aliás, Numênio ia até mais longe do que Fílon: com efeito, ele não apenas tinha a convicção de que a concepção do Incorpóreo e do Ser professada por Platão correspondia à de Moisés, como também afirmava que Platão, no fundo, nada mais era do que um "Moisés aticizante", ou seja, um Moisés que falava em ático.

Qual é a estrutura do ser e do incorpóreo? Nos Médio-platônicos, sobretudo os do séc. II d.C., já se encontra claramente a tendência de conceber a realidade imaterial em sentido hierárquico-hipostático, e certa configuração dessa hierarquia em sentido triádico. Numênio levou essa tendência ao seu maior grau de clareza antes de Plotino.

O Primeiro Deus relaciona-se exclusivamente com as essências puras, ou seja, com as Idéias, enquanto o Segundo Deus ocupa-se da constituição do cosmo. Numênio considera, precisamente, que a Idéia do Bem ou Bem em si, de que Platão fala na *República* e dela faz depender as outras Idéias, coincide com o Primeiro Deus. Ao invés disso, o Demiurgo que constitui o cosmo, de que Platão fala no *Timeu,* é considerado ser "bom", mas não "Bem"; esse, portanto, é diferente do Deus Supremo, precisamente o Segundo Deus. Dele não depende o mundo das Idéias supremas, que depende do Primeiro, mas sim o mundo da gênese. O Segundo Deus imita o Primeiro, pensa as essências produzidas pelo Primeiro e as reproduz no cosmo.

O Terceiro Deus, que nada mais é do que o Segundo em sua função especificamente demiúrgica, ou seja, em sua função ordenadora da matéria informe (Díade), é evidentemente aquilo que o próprio Numênio chama de "alma do mundo" ou, mais precisamente, "alma boa" do mundo. (Com efeito, ele também admite uma alma "má" do mundo, que é a alma própria da matéria sensível.)

São numerosas as tangências que é possível observar entre Numênio e Plotino, algumas relativas a certos corolários e outras relativas aos próprios fundamentos do sistema.

Em primeiro lugar, Numênio antecipa o princípio que inspira a "processão" das hipóstases plotinianas, segundo o qual o Divino dá sem que o seu dar o empobreça.

Ademais, é notável a afirmação de Numênio segundo a qual *a contemplação do Segundo Deus, que olha o Primeiro, constitui a base da qual deriva a possibilidade da criação do cosmo.* Com efeito, a contemplação tem papel determinante no sistema plotiniano.

Além disso, nosso filósofo formula o princípio segundo o qual, em certo sentido, pode-se afirmar que *tudo está em tudo,* do modo como Plotino o utilizará.

Por fim, em Numênio se encontra impressionante antecipação da doutrina plotiniana da *unio mystica* com o Bem.

Com Numênio alcançamos verdadeiramente os umbrais do Neoplatonismo.

V. O "Corpus Hermeticum"

O "Corpus Hermeticum" e a estrutura hipostática da realidade
→ § 1

• Nos sécs. II-III d.C. desenvolveu-se uma literatura de caráter religioso-soteriológico, ou seja, referente ao problema da salvação eterna, que os gregos consideraram inspirada por seu deus Hermes.

A filosofia que essa literatura exprimia reafirmava o conceito de transcendência, e antevia uma estrutura do supra-sensível de caráter hierárquico, assim articulada: no vértice estaria o Deus supremo, luz suprema; no segundo nível o filho primigênio, entendido como *Logos*; depois viria o intelecto demiúrgico, o "Antropos" (ou seja, o Homem-Idéia, modelo do homem), e por fim o intelecto humano. A ação do *logos* e do intelecto demiúrgico é vista também como a ação da luz que penetra a treva, equiparada à matéria.

Moral e antropologia são pensadas em correspondência com essa hierarquia: como o nascimento do homem corresponde a uma queda do Antropos que se uniu com a matéria, também seu resgate corresponde a uma libertação de qualquer vínculo com a matéria.

1 O Hermetismo e a hipóstase

Na era helenística, nos primeiros séculos da era imperial (particularmente nos sécs. II e III d.C.), desenvolveu-se uma literatura de caráter filosófico-soteriológico-religioso (que, em parte, chegou até nós), de natureza variada, mas com o traço comum da pretensão de ter sido revelada por Thot, o deus egípcio, escriba, intérprete e mensageiro dos deuses, que os gregos identificaram com seu deus Hermes e o chamaram de Hermes Trismegistos (= três vezes grande), de onde o nome de "literatura hermética" (isto é, inspirada por Hermes).

Entre os numerosos escritos atribuídos a Hermes Trismegistos o grupo sem dúvida mais interessante constitui-se de dezessete tratados (o primeiro traz o título de *Pimandro*), mais um escrito que chegou até nós apenas em uma versão latina (no passado atribuído a Apuleio) de um tratado com o título *Asclépio* (talvez composto no séc. IV d.C.). É justamente este grupo de escritos que se chama de *Corpus Hermeticum* (= Corpo dos escritos que estão sob o nome de Hermes).

Deus é concebido em função do incorpóreo, da transcendência e da infinitude; também concede-se ainda como Mônada e Uno, "princípio e raiz de todas as coisas"; por fim, é expresso também em função da imagem da luz. Teologia negativa e positiva se entrecruzam: de um lado, tende-se a conceber Deus como estando acima de tudo, como totalmente outro de tudo aquilo que existe, como "sem forma e sem figura", e, portanto, até como "privado de essência", e, por isso, inefável; do outro, reconhece-se que Deus é Bem e Pai de todas as coisas, e, portanto, causa de tudo e, enquanto tal, tende-se a representá-lo positivamente.

A hierarquia dos "intermediários" entre Deus e o mundo é assim concebida:

1) No vértice está o Deus supremo, luz e intelecto supremo.

2) Depois vem o *Logos*, que é "filho" primogênito do Deus supremo.

3) Do Deus supremo deriva também um intelecto demiúrgico, que é "consubstancial" em relação ao *Logos*.

4) Depois temos o *Anthropos*, ou seja, o homem incorpóreo, também este derivado de Deus e "imagem de Deus".

5) Segue-se, por fim, o intelecto dado ao homem terreno (rigorosamente distinto da alma e claramente superior a ela), que é tudo o que de divino existe no homem.

A geração do homem terrestre explica-se de modo complexo. O *Anthropos* ou homem incorpóreo, terceiro gerado pelo Deus supremo, quer imitar o intelecto demiúrgico e criar, também ele, alguma coisa. Obtida a permissão do Pai, o *Anthropos* atravessa as sete esferas celestes até a lua, recebendo, por participação, as potências de cada uma delas, e depois se aproxima da esfera da lua e vê a natureza sublunar. Imediatamente o *Anthropos* se enamora dessa natureza, e, por sua vez, a natureza se enamora do homem. Mais precisamente, o homem se enamora da própria imagem refletida na natureza (na água),

é tomado pelo desejo de unir-se a ela, e assim cai. Nasce, de tal forma, o homem terrestre, com a sua dúplice natureza, espiritual e corpórea.

A mensagem do Hermetismo, da qual provém toda sua sorte, resolve-se em uma *doutrina da salvação*, e suas teorias metafísico-teológico-cosmológico-antropológicas não são mais que os suportes de tal soteriologia.

Como o nascimento do homem terrestre deve-se à queda de *Anthropos* (o homem incorpóreo) que quis ligar-se à natureza material, também sua salvação consiste na libertação dos laços materiais. Os meios para a libertação são os indicados pelo conhecimento (gnose) da doutrina hermética. O homem deve em primeiro lugar conhecer a si mesmo, convencer-se de que a sua natureza consiste no *intelecto*. E, uma vez que o intelecto é parte de Deus (= Deus em nós), reconhecer a si mesmo deste modo significa reconhecer a Deus. Todos os homens possuem o intelecto, mas apenas em estado potencial; depende, porém, de cada um deles possuí-lo em ato ou então perdê-lo. Se o homem, por causa da escolha do bem, sabe manter o próprio intelecto, então torna-se digno de tal dom divino e não deve esperar a morte física para alcançar seu fim, ou seja, para "divinizar-se".

VI. Os "Oráculos Caldeus"

Os "Oráculos Caldeus"
→ § 1

• Compostos, ao que parece, por Juliano o Teurgo no séc. II d.C., estes escritos, por muitos aspectos afins ao *Corpus Hermeticum*, apresentam doutrinas inspiradas no Médio e Neoplatonismo: em particular retomam o esquena ontológico da tríade para interpretar toda a realidade, e introduzem a doutrina e as práticas da teurgia, que é a arte que não se limita a falar sobre Deus, como a teologia, mas evoca os deuses e obtém sua intervenção.

1 Os "Oráculos Caldeus": introdução dos conceitos de "tríade" e de "teurgia"

Os *Oráculos Caldeus* são uma obra em hexâmetros (da qual nos chegaram alguns fragmentos), ao que parece escrita por Juliano, o Teurgo, no séc. II d.C. Essa obra apresenta muitas analogias com os escritos herméticos, mas, ao invés de vincular-se à sabedoria egípcia, liga-se à caldéia.

O autor afirma ter recebido dos deuses esses oráculos. As doutrinas metafísicas contidas nos *Oráculos* se inspiram no Médio-platonismo, no Neopitagorismo e apresentam muitas tangências com Numênio.

A novidade consiste no conceito de "tríade", com o qual se interpreta toda a realidade: "A tríade contém todas as coisas e de todas é medida."

Ademais, os *Oráculos* também apresentam a doutrina da "teurgia", que é a arte da magia aplicada a fins religiosos. O "teólogo" fala a respeito de Deus, enquanto o "teurgo" invoca os deuses e atua sobre eles.

As práticas teúrgicas purificam a alma e garantem a união com o divino por via alógica.

Os últimos Neoplatônicos, considerando os *Oráculos Caldeus* como livro sagrado, utilizaram-no do mesmo modo que os cristãos utilizaram a *Bíblia*.



Particular de direita de "A Escola de Atenas" de Raffaello, representando Zoroastro tendo na mão o globo que representa o céu (a figura que está na sua frente representa Ptolomeu que tem na mão o globo terrestre, e a posição peculiar indica o influxo do céu sobre a terra). Zoroastro viveu cerca de sete séculos antes de Cristo. Os Renascentistas, aos quais Raffaello se inspira, consideravam-no autor dos Oráculos Caldeus. *Os* Oráculos *são, na realidade, obra da era imperial, cujo autor é provavemente Juliano o Teurgo (séc. II a.C.). Na antiguidade tardia os* Oráculos Caldeus *tiveram grande influência.*

SEXTO EMPÍRICO

1. Dos *Esboços pirrônicos*

Sexto é chamado "Empírico" porque une às instâncias do Ceticismo pirrônico algumas instâncias que foram impostas pela medicina empírica. Os médicos gregos se dividem, com efeito, em três correntes: a dos médicos doutrinários, a dos médicos metódicos e a dos médicos empíricos.

Sexto é importante porque, levando a termo a direção do pensamento iniciado cinco séculos antes, deixou-nos o que se poderia chamar de "suma" do Ceticismo antigo. Seus Esboços pirrônicos *apresentam esta "suma" de modo sintético. Sua vasta obra em onze livros, com o título* Contra os matemáticos, *é apresentada, ao contrário, de modo analítico e com a tentativa sistemática de refutação das várias formas de dogmatismo.*

Sexto atenua algumas posições do Ceticismo radical. Em particular, enquanto Pirro reduzia a realidade ao puro fenômeno, Sexto reintroduz a distinção entre aquilo que aparece a nós e o objeto existente para além do fenômeno (como existente em si para além do seu aparecer ou não). Ele afirma que o fenômeno seja a afecção do sujeito em contraposição ao objeto externo. As fórmulas céticas que repropõe, ele as apresenta não tanto como verdades objetivas, mas como expressão daquilo que o cético sente e, portanto, em chave subjetiva. Como "empírico" ele propunha as regras do viver conforme a experiência comum e o costume.

1. Denominações do Ceticismo

O direcionamento cético se chama "investigativo", pela ação do investigar e do indagar; "suspensivo", por causa da disposição de espírito que, depois da indagação, conserva em relação ao objeto indagado, e "dubitativo", justamente, por seu duvidar e investigar a respeito de todas as coisas, como alguns afirmam, ou por causa da sua perícia em afirmar ou negar, e "pirrônico", porque parece-nos que Pirro, de modo maior e mais manifesto de todos os que o precederam, tenha contribuído para dar corpo ao Ceticismo.

2. O que é o Ceticismo

O Ceticismo explica seu valor ao contrapor os fenômenos e as percepções intelectivas de qualquer modo, razão pela qual, em conseqüência da igual força dos fatos e das razões contrapostas, chegamos, antes de tudo, à suspensão do julgamento e, portanto, à imperturbabilidade. Dizemos "valor", sem acrescentar a esta palavra nenhuma significação sutil, em seu sentido simples em relação ao verbo "valer". À palavra "fenômenos", damos, agora, o significado de "dados do sentido", e por isso contrapomos a estes as "percepções do intelecto". O acréscimo, depois, "de qualquer modo", pode referir-se às palavras "explica seu valor" (damos, conforme dissemos, à palavra "valor" sua significação simples e plana), e às que vêm a seguir, "contrapõe os fenômenos e as percepções intelectivas". E, na verdade, porque fazemos esta contraposição de vários modos, opondo fenômenos a fenômenos, ou percepções intelectivas a percepções intelectivas, ou aqueles a estas, para compreender todas as contraposições dizemos "de qualquer modo". Ou então se refere aos fenômenos e às percepções intelectivas, como a dizer "de qualquer modo aqueles e estas aconteçam", isto é, sem procurar de qual modo se têm os fenômenos ou de que maneira as percepções intelectivas, mas tomando estas denominações em seu significado simples e plano. Por "razões contrapostas" não entendemos, absolutamente, a afirmação e a negação, mas, simplesmente, razões que se combatem entre si. Por "igual força", depois, entendemos paridade em relação à credibilidade e à não credibilidade, de modo que nenhuma das duas razões contrastantes seja preferida à outra. "Suspensão do julgamento" é uma atitude da mente, razão pela qual nem rejeitamos nem aceitamos. "Imperturbabilidade", depois, equivale à ausência de perturbações e serenidade de espírito. Como à suspensão do julgamento segue-se a imperturbabilidade, nós o demonstraremos lá onde falaremos do fim do Ceticismo.

3. O Cético

Junto com o conceito do direcionamento cético demos, também, o do filósofo pirrônico, no que se refere à sua faculdade. Com efeito, chama-se assim aquele que participa da faculdade daquele direcionamento.

4. Princípios do Ceticismo

Princípio causal do Ceticismo dizemos ser a esperança de alcançar a imperturbabilidade. Com efeito, alguns entre os homens, dotados

de natureza alta e nobre, perturbados pela desigualdade que percebiam nas coisas, e não sabendo a quais delas deveriam de preferência dar seu consentimento, puseram-se a procurar em que consistiria a verdade e a falsidade nas coisas, a fim de alcançar, mediante tal decisão, a imperturbabilidade. Além disso, o princípio fundamental do Ceticismo é, sobretudo, isto: a toda razão se opõe uma razão de igual valor. Com isso, de fato, cremos conseguir não estabelecer nenhum dogma.

5. Se o Cético dogmatiza

Dizemos que o Cético não dogmatiza, mas no sentido em que alguns tomam esta palavra, para os quais, comumente, é dogma concordar com uma coisa qualquer, uma vez que o Cético assente às impressões que se seguem necessariamente às representações sensíveis. Assim, por exemplo, sentindo calor ou frio, não diria: "creio que não estou sentindo calor ou frio"; mas digamos que não dogmatiza no significado que outros dão à palavra dogma, isto é, concordar com alguma das coisas que são obscuras e que constituem objeto de pesquisa por parte das ciências (o pirrônico não concorda com nada obscuro). Mas também não dogmatiza ao proferir, a respeito das coisas obscuras, as expressões céticas, como "por nada mais", ou então, "não estabeleço nada" e alguma outra de que logo falaremos. Com efeito, aquele que dogmatiza põe como verdadeira e real a sua asseveração assim chamada dogmática, enquanto o Cético põe estas expressões não como verdadeiras e reais em sentido absoluto. Assim como, de fato, a expressão "todas as coisas são falsas" afirma, junto com a falsidade de todo o resto, também a falsidade de si mesma (diga-se o mesmo da expressão "nada é verdadeiro"), também o Cético entende que a expressão "por nada mais" afirma "por nada mais" também de si mesma, e dessa forma circunscreva a si mesma junto com o resto. O mesmo dizemos das outras expressões céticas. A não ser que, se aquele que dogmatiza põe como verdadeira e real a sua asseveração, e o Cético, ao contrário, profere suas expressões de modo que elas possam ser circunscritas por si mesmas, não se poderá dizer que ele dogmatiza ao proferir tais expressões. E, o que mais importa, ao proferir tais expressões, ele expressa aquilo que lhe parece, revelando a própria impressão sem asseverações dogmáticas, não afirmando categoricamente nada a respeito das coisas que estão fora dele.

6. Se o Cético tem uma seita

Analogamente nós nos comportamos ao responder à pergunta se o Cético tem uma seita. Se, com efeito, por seita entendermos uma propensão a muitos dogmas, que têm entre si e com os fenômenos certa coerência, e por dogma entendermos o assentimento a uma coisa obscura, afirmamos que o Cético não tem uma seita.

7. Critério do Ceticismo

Que prestemos fé nos fenômenos é claro por tudo o que dizemos a respeito do critério do direcionamento cético. "Critério" se diz de dois modos: o que crê na existência ou inexistência de uma coisa [...] e o que se refere à conduta, razão pela qual, referindo-nos a ele, durante nossa vida fazemos algumas coisas e outras não. Disso falaremos agora. Dizemos, portanto, que o critério do direcionamento cético é o fenômeno, isto é, a representação sensível que, apoiando-se sobre a persuasão e sobre a impressão involuntária, não pode ser objeto de investigação. Por isso, ninguém, talvez, contestará que o objeto apareça assim ou assim, mas se levantará a questão sobre isto, se é tal como aparece. Daí, referindo-nos aos fenômenos, vivemos sem dogmas, observando as normas da vida comum, pois não podemos viver sem fazer absolutamente nada. Esta observância das normas da vida comum parece ser quadripartida, e consistir, em parte, no guia da natureza; em parte, no impulso necessário dos desejos; parte, ainda, na tradição das leis e dos costumes; e, finalmente, em parte no ensinamento das artes. Na guia da natureza, enquanto somos por natureza providos de sentido e de inteligência; no impulso necessário dos desejos, enquanto a fome nos conduz para a alimentação, a sede para a bebida; na tradição dos costumes e das leis, enquanto consideramos a piedade como um bem, a impiedade como um mal em relação à vida comum; no ensinamento das artes, enquanto não ficamos inativos nas artes que aprendemos. Todavia, dizemos que tudo isso fica longe de qualquer afirmação dogmática.

Sexto Empírico, *Esboços pirrônicos*.

Plotino e o Neoplatonismo

I. Gênese e estrutura do sistema plotiniano

• Amônio Sacas fundou a Escola Neoplatônica de Alexandria. Entre seus discípulos sobressai Plotino (205-270 d.C.), o último dos grandes pensadores gregos que, com um imponente sistema, se coloca, em certa medida, no mesmo plano de Platão e Aristóteles.

Amônio e Plotino → § 1-2

• Para Plotino a realidade se articula em três hipóstases (= substâncias): o Uno, a Inteligência/Espírito, e a Alma.

Todo ser subsiste e é aquilo que é em virtude de sua "unidade", a qual é superior ao ser, porque é sua causa. No vértice da realidade há uma hipóstase, o Uno-bem, capaz de dar unidade a todas as coisas, de infinita potência.

Todavia, nosso raciocínio pode captar apenas entes finitos e conotações definidas das coisas. Por conseguinte, deste Um supremo se pode falar prevalentemente em termos negativos, ou seja, pode-se dizer sobretudo o que não é. Ou se pode falar dele em termos positivos, mas por via analógica: por exemplo, pode-se dizer que é pensamento, entendendo com isso que se "assemelha" ao pensamento, mas, na realidade, é "super-pensamento"; ou se pode dizer que é "vida", mas na realidade é "super-vida".

O Uno supremo → § 3

• Plotino também se põe o problema, totalmente novo no pensamento grego, do *por que o Uno existe*, e *por que é o que é*.

A esta pergunta ele responde, introduzindo o revolucionário conceito de "autocriação": o Uno existe porque se autocriou; e é aquilo que é, ou seja, Bem absoluto, porque quis ser no melhor modo possível.

Por que o Uno existe, e por que é aquilo que é → § 3

• Outro problema de grande importância metafísica é "por que e como do Uno derivaram as coisas"; com efeito, se o Uno gozava já de absoluta perfeição, por qual motivo produziu algo diferente de si?

Plotino responde, notando primeiro que o gerar do Uno não o empobrece (como a luz produzida por uma fonte não empobrece aquela fonte), e além disso que o gerado é sempre de natureza inferior em relação àquele que gera. A geração dos entes a partir do Uno não deve ser entendida como "emanação", mas como "processão", fruto de uma atividade particular.

Por que e como do Uno derivaram os muitos → § 4

• Para sermos precisos, o Uno (como qualquer outra hipóstase) tem duas atividades:

A atividade do Uno e das outras hipóstases → § 4

– uma, chamada *atividade do Uno*, que lhe permite subsistir;

– outra, chamada *atividade a partir do Uno*, que faz com que do Uno derivem todas as coisas.

E se a primeira é atividade livre, a segunda é necessária, como é necessário que, uma vez acesa a chama, desta derive o calor. De um ponto de vista metafísico, poderemos dizer que o Uno deve gerar as outras hipóstases para realizar toda a sua potência infinita.

O nascimento do Espírito → § 5

• A partir do Uno, observa Plotino, deriva uma potência informe (que é como matéria inteligível), a qual, para subsistir, deve voltar-se para contemplar o princípio do qual derivou, e depois deve autocontemplar-se. Quando a matéria inteligível contempla o Uno, ela "se fecunda", ou seja, se enche das Idéias, entendidas no sentido platônico do verdadeiro ser; quando, ao contrário, se autocontempla, nasce o pensamento verdadeiro e próprio. O Uno devia produzir o Espírito se queria se atuar como pensamento.

Ser, Pensamento e Vida → § 5

• Desse processo temos conseqüências significativas:

1) antes de tudo, o *Nous*, Inteligência ou Espírito, se qualifica como Ser (o cosmo inteligível das Idéias que contém), como Pensamento (a atividade que desenvolve) e como Vida (justamente enquanto vida de pensamento);

2) em segundo lugar, com o pensamento nasce a multiplicidade sob a forma de dualidade de "pensamento" e "pensado".

A contemplação criadora → § 5

• Além disso, devemos salientar que a produção de toda realidade, a "criação" em geral e em particular, ocorre por meio da "contemplação", e os dois termos criação e contemplação em sentido filosófico se identificam.

A Alma e a hierarquia das almas → § 6

• Como o Uno para pensar deve tornar-se Espírito, também para criar deve tornar-se Alma. E o modo de produção da Alma por parte do Espírito é idêntico ao do Espírito por parte do Uno: também aqui é preciso distinguir a *atividade do* e a *atividade a partir de* (desta vez *do* e *a partir do* Espírito), ou seja, o nascimento de uma potência, a definição desta potência por via de contemplação (desta vez do Espírito, e, através do Espírito, do Uno), e por fim a autocontemplação (da Alma).

Como, à medida que nos afastamos do Uno, a força unificante diminui, a Alma como hipóstase perde em parte a forte unidade, que era própria do Espírito e ainda mais do Uno. A Alma se articula em três almas:

1) a Alma Suprema, que contempla a hipóstase superior;
2) a Alma do Todo, que é a que cria o mundo;
3) e por fim as almas particulares, que dão vida aos corpos.

Relação com o mundo → § 6

• Exatamente porque a tarefa da Alma é a de criar o cosmo, dando-lhe vida, ela se encontra, por assim dizer, dividida no mundo material, sem, por isto, perder completamente sua unidade, porque — diz Plotino — ela se encontra *toda em tudo*.

• Também a matéria, apesar da sua negatividade, tem razão de ser no sistema plotiniano: ela constitui a etapa extrema da processão a partir do Uno, em que a potência que deriva do Uno se enfraqueceu, a ponto de não ter mais a força para contemplar. E, uma vez que a contemplação é a força que permite criar, a matéria é um negativo. Mas, enquanto ela é vivificada e como que resgatada pela Alma, de algum modo espelha as formas das hipóstases superiores e assume, à medida do possível, o positivo.

A matéria
→ § 7

• O homem é fundamentalmente sua alma, e a alma humana é um momento da hipóstase Alma, da qual participa o caráter de atividade; portanto, também quando está no corpo, a alma exercita todas as atividades cognoscitivas, incluindo a sensação, que Plotino não entende como momento passivo, mas como "pensamento oculto" da alma.

O homem é a sua alma
→ § 8

• A condição ideal da alma é a liberdade; mas esta se obtém apenas na tensão para o Bem, ou seja, mediante a separação do corpóreo e a reunião com o Uno. Exatamente nisso está o vértice da ética plotiniana: na "unificação" — ou, como também diz, no "êxtase" —, ou seja, na capacidade de despojar-se de tudo, de toda alteridade, e de unir-se ao Uno. Tal itinerário é chamado também de via do "retorno" ou da "conversão", enquanto devolve o homem às origens de seu ser.

A via do retorno ao Uno
→ § 9-10

1 Amônio Sacas, o mestre de Plotino

Com Numênio de Apaméia chegamos aos umbrais do Neoplatonismo, mas a forja em que os líderes desse movimento se temperaram foi a Escola de Amônio Sacas em Alexandria, entre os sécs. II e III d.C. Através de Porfírio, sabemos que Amônio foi educado em uma família cristã; mas, depois que passou a se dedicar à filosofia, voltou à religião pagã. Não pertenceu ao círculo de celebridades consagradas de seu tempo, mas viveu vida esquiva e afastada dos clamores do mundo e cultivou a filosofia entendida como exercício, não apenas de inteligência, mas também de vida e de ascese espiritual, junto com poucos discípulos profundamente ligados a ele. Infelizmente nada escreveu e seu pensamento é de difícil reconstrução. Mas os fatos seguintes, entre outras coisas, mostram que seu pensamento foi de excepcional profundidade e alcance. Chegando a Alexandria, Plotino ouviu todas as celebridades que então professavam filosofia na cidade, mas continuou insatisfeito. Levado por um amigo a Amônio, depois de ter ouvido apenas uma lição, exclamou: "Este é o homem que eu buscava!" E com ele ficou nada menos que onze anos. Ademais, através de Porfírio sabemos que Plotino "atinha-se ao espírito de Amônio no método de investigação" e, além disso, sabemos também que grande parte do conteúdo de seu pensamento provinha de Amônio.

Como todos os escritos dos mais insignes discípulos pagãos de Amônio se perderam, restando apenas as *Enéadas* de Plotino, não podemos saber o quanto Plotino deve a Amônio. Mas o fato seguinte, relatado pela tradição, é particularmente eloqüente. Certo dia foi à Escola de Plotino um seu excondiscípulo da Escola de Amônio. Plotino procurou evitar iniciar a lição e, instado pelo amigo, respondeu: "Quando o orador sabe estar falando a pessoas que já conhecem aquilo que ele quer dizer, cessa qualquer ardor." E, depois de breve conversação, foi embora. Não é fortuito pensar que a relação entre Amônio e Plotino tenha sido mais ou menos a que existiu entre Sócrates e Platão. (Entre os discípulos de Amônio, os mais célebres foram Orígenes o Pagão, Longino e Erênio. Orígenes, o Cristão, de que falaremos adiante, também assistiu às lições de Amônio, talvez antes que Plotino chegasse a Alexandria.)

2 A vida, as obras e a Escola de Plotino

Plotino passou a pertencer ao círculo de Amônio em 232 d.C. (com vinte e oito anos, tendo nascido em 205 d.C., em Licópolis), permanecendo até 243 d.C., ano em que deixou Alexandria para seguir o imperador Gordiano em sua expedição oriental. Fracassada a expedição, devido à morte do imperador, Plotino decidiu ir para Roma, onde chegou em 244 d.C., lá abrindo uma Escola. Entre 244 e 253 d.C., apenas proferiu palestras, sem nada escrever, por fidelidade a um pacto que estreitara com Erênio e Orígenes, o Pagão, no sentido de não divulgar as doutrinas de Amônio. Mas logo Erênio e Orígenes romperam o pacto. Assim, a partir de 254 d.C., Plotino também começou a escrever tratados, nos quais fixava seus ensinamentos. Seu discípulo Porfírio ordenou esses tratados, que são em número de cinqüenta e quatro, dividindo-os em seis grupos de nove, guiando-se pelo significado metafísico do número 9, de onde o título de *Enéadas (ennea,* em grego, significa "nove") dado a esses escritos, que nos chegaram integralmente, e que, juntamente com os diálogos platônicos e os esotéricos aristotélicos, contêm uma das mais elevadas mensagens filosóficas da antiguidade e do Ocidente.

Plotino gozou de enorme prestígio. Suas aulas eram freqüentadas até por políticos poderosos. O próprio imperador Galiano e sua mulher Solonina apreciavam nosso filósofo a tal ponto que chegaram a examinar um seu projeto de fundar uma cidade de filósofos, que deveria se chamar Platonópolis, cujos habitantes teriam de "observar as leis de Platão", ou seja, viver realizando a união com o divino. O projeto fracassou devido às tramas dos cortesãos. Plotino morreu aos sessenta e seis anos, em 270 d.C., por causa de uma doença que o forçara a interromper suas lições e retirar-se para longe dos amigos.

Suas últimas palavras ao médico Eustóquio (que espelham bem, além das finalidades do seu filosofar, o escopo de fundo da sua Escola) soam como autêntico testamento espiritual, que sela para sempre sua doutrina: "Procurai unir o divino que há em vós com o divino que há no universo."

3 O "Uno" como princípio primeiro absoluto, produtor de si mesmo

Plotino realizou verdadeira e própria refundação da metafísica clássica, desenvolvendo posições que são novas em relação a Platão e Aristóteles. É verdade que há em Platão elementos plotinianos *ante litteram* e que, na história posterior do Platonismo, esses elementos foram consideravelmente fermentados (o Neopitagorismo, o Médio-platonismo e o Neo-aristotelismo constituem etapas essenciais, sem as quais o Neoplatonismo seria impensável), mas também é verdade que, em Plotino, eles se tornam algo novo e originalíssimo.

Segundo Plotino, todo ente é tal em virtude de sua "unidade": retirada a unidade, retira-se o ente. Ora, há princípios de unidade em diversos níveis, mas todos pressupõem um princípio supremo de unidade, que ele denomina precisamente de "Uno", e o concebe "acima" do ser e da inteligência.

A concepção do Uno-Bem como algo "acima do ser" e, implicitamente, acima da inteligência (e portanto também da vida), já transparecia em Platão. Mas somente em Plotino encontra-se a motivação radical e última desse "estar acima", a qual *consiste precisamente na "infinitude" do Uno.* Assim, é compreensível que Plotino tenda a dar ao Uno caracterizações e definições *predominantemente negativas:* com efeito, como infinito, não se aplica a ele nenhuma das determinações do finito, que são todas posteriores. A expressão "além de tudo" é a única que resulta adequada. E, quando refere caracterizações positivas ao Uno, Plotino usa *linguagem analógica.*

O outro termo que Plotino usa com freqüência é "Bem" (*agathón*). Obviamente, não se trata de um bem em particular, mas do Bem-em-si, ou melhor, daquilo que é Bem para todas as outras coisas que dele necessitam. Em suma, é o Bem "absolutamente transcendente", o Super-Bem.

Assim, fica claro o sentido das afirmações plotinianas de que o Uno está "acima do ser, do pensamento e da vida". Essas afirmações não significam que o Uno é não-ser, não-pensamento e não-vida, mas sim que é Super-ser, Super-pensamento e Super-vida.

O Uno absoluto, portanto, é causa de todo o resto. Mas Plotino se pergunta: *por*

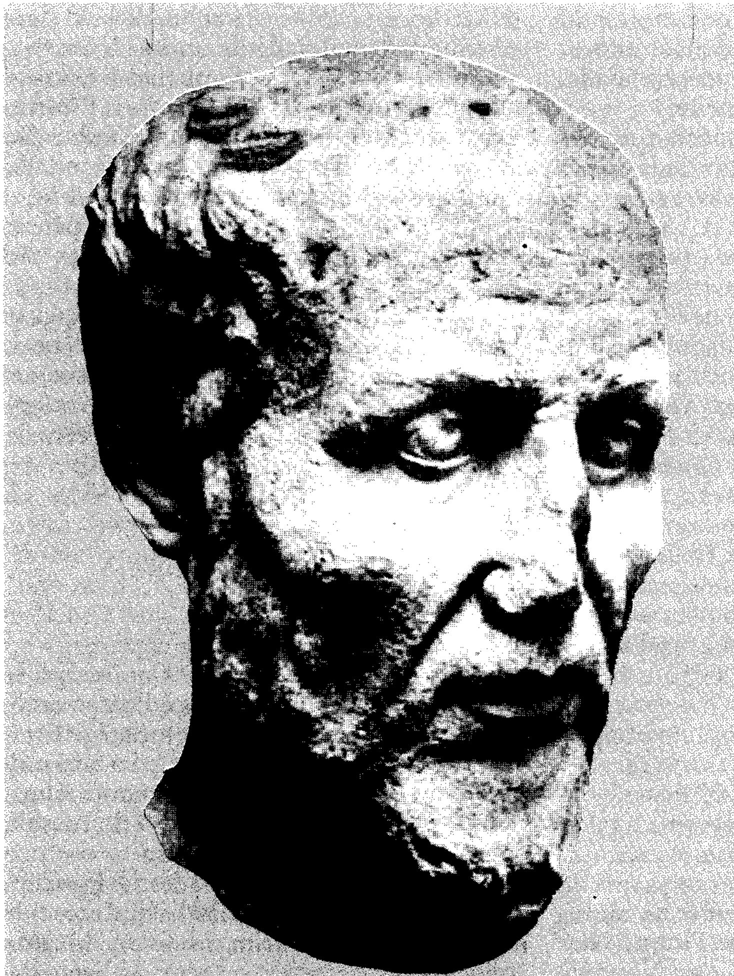
que há o Absoluto e por que ele é o que é? Esta é uma pergunta que nenhum dos filósofos gregos se pusera (e à qual talvez Plotino tenha sido impelido por causa de sua polêmica antignóstica), tocando verdadeiramente nos limites da metafísica por sua acuidade. E a resposta de Plotino alcança um dos cumes mais elevados do pensamento ocidental: o Uno se "autocoloca", é "atividade autoprodutora", é "o Bem que se cria a si mesmo". Ele é como quis ser. E quis ser assim como é, porque é "o que de mais elevado se possa imaginar".

O Uno, portanto, é atividade autoprodutora, absoluta liberdade criadora, causa de si mesmo, aquilo que existe em si e para si, "o que transcende a si mesmo". A concepção do Absoluto como *causa sui* ou "autóctise", de que falará a filosofia moderna, já está plenamente presente em nível temático e sistemático em Plotino, que, com essa idéia, alcança picos ainda mais elevados do que os alcançados por Platão e Aristóteles.

4 A processão das coisas a partir do Uno

Por que e como as outras coisas derivaram do Uno? Por que o Uno, bastante para si mesmo, não permaneceu em si mesmo? A resposta dada por Platino a esse problema também constitui um dos vértices da antiguidade e um "unicum" na história da filosofia do Ocidente.

A resposta a esse problema muitas vezes ficou subentendida, porque quase todos os leitores das *Enéadas* se detiveram nas imagens que Plotino apresenta para ilustrá-la. A mais célebre dessas imagens é, certamente, a da luz. A derivação das coisas a



Cabeça de mármore representando Plotino (205-270 d.C.), a última grande voz da antiguidade greco-pagã e um dos maiores filósofos antigos e de todos os tempos. Conserva-se no Museu de Óstia Antiga.

partir do Uno é representada pela irradiação de uma luz a partir de uma fonte luminosa em forma de círculos sucessivos, como "luz da luz!". Outras imagens, não menos famosas, são a do fogo que emana calor, a da substância odorífera que emana perfume, a da fonte inexaurível que gera rios, a da seiva das árvores que produz e perpassa o todo a partir das raízes, e a dos círculos concêntricos que se expandem pouco a pouco a partir de um centro único.

Todavia, essas imagens ilustram somente um ponto da doutrina, ou seja, o de que o Uno produz todas as coisas permanecendo firme e, ao permanecer, gera, sem que o seu gerar o empobreça e o condicione de algum modo: aquilo que é gerado é inferior ao que o gerou e não serve ao que o gerou. Mas a doutrina plotiniana é muito mais rica do que as imagens de que se valeu com objetivos puramente didáticos.

Eis o núcleo central de seu pensamento.

Existe: *a*) uma atividade *do* Uno, que é aquela pela qual o Uno é Uno e "permanece" Uno; *b*) uma atividade que deriva *do* Uno, que é aquela pela qual do Uno procede algo diverso dele. A segunda atividade, obviamente, depende da primeira.

a) A atividade *do* Uno consiste no autocolocar-se do Uno, na liberdade autocriadora do Uno e, portanto, é livre por excelência.

b) Ao contrário, a atividade que procede *do* Uno é *sui generis,* porque é "necessidade" que depende de um "ato de liberdade" (poder-se-ia dizer que é necessidade desejada).

Isso é suficiente para mostrar que não se pode falar de "emanação", mas sim de "processão" das coisas a partir do Uno, e que a "processão" não é mera *necessidade* do tipo usual, *porque se segue à suprema atividade, que é absoluta liberdade* (em termos teológicos diríamos que, para Plotino, Deus não cria livremente o outro a partir de si, mas cria livremente a si mesmo como potência infinita; esta, por sua vez, se expande, produzindo o outro a partir de si). Textos 1 2

5 A segunda hipóstase: o "Nous" ou Espírito

Da primeira realidade suprema ou hipóstase deriva a segunda, que Plotino chama de *Nous*. Para ficar claro, esse *Nous* é a inteligência suprema aristotélica, que contém em si todo o mundo platônico das Idéias, isto é, a Inteligência que pensa a totalidade dos inteligíveis. A tradução de *Nous* por "Intelecto" empobrece o significado original do termo; por isso, seria melhor traduzi-lo por "Espírito", como fazem muitos, entendendo com isso a união do supremo Pensamento com o supremo Pensado.

O Espírito nasce do modo seguinte. A atividade que procede *do* Uno é como uma potência informe (espécie de "matéria inteligível") que, para subsistir, deve *a*) voltar-se para a "contemplação" do princípio do qual derivou e fecundar-se ou preencher-se dele, e depois, *b*) deve voltar-se para si mesma e contemplar-se, assim fecundada.

a) No primeiro momento, nasce o ser ou *substância* ou *conteúdo do pensamento.*

b) No segundo momento, nasce o *pensamento* propriamente dito.

Assim nasce também a multiplicidade (dualidade) de pensamento e pensado, bem como a multiplicidade no pensado, dado que o Espírito, quando se vê fecundado pelo Uno, vê em si a "totalidade das coisas", ou seja, a totalidade das Idéias. Enquanto o Uno era a "potência de todas as coisas", o Espírito torna-se "todas as coisas" ou a explicação de todas as coisas no plano ideal. O mundo platônico das Idéias, portanto, é o *Nous,* o Espírito. As Idéias não são apenas pensamento do Espírito, mas elas próprias são Espírito, Pensamento.

Assim, o Espírito plotiniano torna-se o *Ser*, o *Pensamento*, a *Vida* por excelência. É *cosmo inteligível* no qual o Todo ecoa em cada Idéia e, vice-versa, cada Idéia se reflete no Todo. É pura Beleza, já que a Beleza é essencialmente forma. Texto 3

6 A terceira hipóstase: a Alma

Da mesma forma que o Uno, se quiser tornar-se mundo das Formas e Pensamento, ou seja, se quiser pensar, deve tornar-se Espírito, assim também, se quiser criar um universo e um cosmo físico, deve tornar-se Alma.

A Alma deriva do Espírito do mesmo modo como este deriva do Uno.

Existe: *a*) uma atividade *do* Espírito, que é aquela que o faz ser tal e que coincide com a examinada acima; e existe b) uma atividade que procede *a partir do* Espírito.

O resultado da atividade que procede a partir do Espírito não é sem mais (ou seja, imediatamente) a Alma. Analogamente ao que vimos a propósito do Espírito em relação ao Uno, também a potência que procede da atividade do Espírito volta-se para contemplar o próprio Espírito. Voltando-se para o Espírito, a Alma recebe sua própria subsistência (hipóstase) e, através do Espírito, vê o Uno e entra em contato com o próprio Bem.

Essa vinculação da Alma com o Uno-Bem constitui um dos eixos básicos de todo o sistema plotiniano, ou seja, o fundamento não apenas da atividade criadora da Alma mas também da possibilidade de "retorno ao Uno".

A natureza específica da Alma não consiste no puro pensar (do contrário não se distinguiria do Espírito), mas sim no dar vida a todas as outras coisas que existem, ou seja, a todas as coisas sensíveis, ordenando-as, dirigindo-as e governando-as. E esse "ordenar, dirigir e comandar" coincide com o gerar e fazer viver as próprias coisas. A alma, portanto, é princípio de movimento e também é movimento ela mesma. Ela é a "última deusa", ou seja, a última realidade inteligível, a realidade que confina com o sensível, sendo causa ela própria.

A Alma tem, portanto, "posição intermediária" e, por isso, tem como "duas faces", porque, gerando o corpóreo, embora continue sendo e permanecendo realidade incorpórea, "acontece-lhe" de relacionar-se com o corpóreo por ela produzido, mas não no modo do corpóreo. Ela, portanto, pode entrar em qualquer parte do corpóreo "sem desviar-se da unidade do seu ser" e, assim, pode tornar-se toda-em-tudo. Nesse sentido, pode-se dizer que a alma é divisa-e-indivisa, una-e-múltipla. Portanto, a Alma é "uno-e-muitos", ao passo que o Espírito é "uno-muitos", o Princípio primeiro é somente "Uno" e os corpos são apenas "muitos".

Para que se entenda bem essa última afirmação, devemos recordar que, para Plotino, a pluralidade da alma, além de "horizontal", também é "vertical", no sentido de que é uma hierarquia de almas.

a) Em primeiro lugar, há a "Alma Suprema", a Alma como pura hipóstase, que permanece em estreita união com o Espírito do qual provém.

b) Depois, há a "Alma do todo", que é a Alma enquanto criadora do mundo e do universo físico.

c) Por fim, há também as almas particulares, aquelas que "descem" para animar os corpos, os astros e todos os seres vivos.

É claro que todas as almas derivam da primeira, não só mantendo com ela uma relação de uno-e-muitos, mas também sendo "distintas" da Alma suprema sem ser dela "separadas". Texto 4

7 A processão do cosmo físico

Com a Alma encerra-se a série de hipóstases do mundo incorpóreo e inteligível e, como dissemos, dela deriva o mundo sensível. Contudo, por que a realidade não termina com o mundo incorpóreo e existe também um mundo corpóreo? Como surgiu o sensível? Qual é seu valor?

A novidade que Plotino introduz na explicação da origem do cosmo físico está sobretudo no fato de que ele *tenta deduzir a matéria*, sem pressupô-la como se fosse algo que se contraponha ao primeiro princípio desde a eternidade.

A matéria sensível deriva de sua causa como possibilidade última, ou seja, como etapa extrema do processo em que a força produtora se enfraquece até exaurir-se. Desse modo, a matéria torna-se exaustão total e, portanto, privação extrema da potência do Uno (e, assim, do próprio Uno) ou, em outros termos, privação do Bem (que coincide com o Uno). Nesse sentido, a matéria é "mal"; mas o mal não é força negativa que se oponha ao positivo, mas é simplesmente carência ou "privação" do positivo. A matéria também é considerada não-ser, "porque é diversa do ser, e jaz sob ele".

O mundo físico, portanto, nasce do seguinte modo: *a*) inicialmente, a Alma cria a matéria, que é como que a extremidade do círculo de luz que se torna obscuridade; *b*) em seguida, dá forma a essa matéria, quase que expulsando sua obscuridade e, à medida do possível, recuperando-a para a luz. Obviamente, as duas operações não são cronologicamente distintas, mas apenas logicamente. A primeira ação da alma consiste no *enfraquecimento da contemplação*, a segunda na extrema *redenção da própria contemplação*. O mundo físico é um espelho de formas, que, por seu turno, são a reverbe-

ração das Idéias e, desse modo, tudo é forma e tudo é *logos*.

E como nasce a temporalidade?

A resposta de Plotino é muito engenhosa. A temporalidade nasce da própria atividade com que a Alma cria o mundo físico (ou seja, algo distinto do Inteligível, que, ao contrário, pertence à dimensão do eterno). Colhida pelo "desejo de transferir para um diverso a visão lá de cima", a Alma não se satisfaz com o ver tudo "simultaneamente": sai da unidade, avança e se distende em um prolongamento e em uma série de atos, que se sucedem uns aos outros, colocando assim em sucessão de antes e depois aquilo que, na esfera do Espírito, é simultâneo. *A Alma cria a vida como temporalidade, como cópia da vida do Espírito, que está na dimensão da eternidade.* E a vida como temporalidade é vida que transcorre em momentos sucessivos e que, portanto, está constantemente voltada para momentos sempre posteriores e carregada dos momentos transcorridos.

Nessa visão, nascer e morrer tornam-se nada mais que jogo móvel da alma que reflete suas formas como em um espelho, jogo em que nada perece e tudo se conserva "porque nada pode ser cancelado pelo ser".

Julgado na justa ótica, o cosmo físico é perfeito. Efetivamente, ele é cópia que imita o modelo e não é o modelo. Mas, como imagem, revela-se a mais bela imagem do original. De resto, como todas as hipóstases do mundo supra-sensível, o próprio cosmo "existe para Ele e olha para cima". Plotino impele a espiritualização do cosmo aos limites do *acosmismo*: a matéria é forma ínfima, o corpo é forma, o mundo um jogo móvel de formas, a forma está vinculada às Idéias do Espírito e o Espírito ao Uno.

8 Natureza e destino do homem

O homem é fundamentalmente a sua alma. E todas as atividades da vida do homem dependem da alma. A alma é impassível, capaz somente de agir. A própria sensação, para Plotino, é ato cognoscitivo da alma. Com efeito, quando sentimos, o nosso corpo sofre uma alteração por parte de outro corpo; mas, por outro lado, nossa alma entra em ação, não só no sentido de que a alteração corpórea "não lhe escapa", mas também no sentido de que ela "julga" as alterações. Mais ainda: para Plotino, na impressão sensorial que se produz nos órgãos corpóreos, a alma vê (embora em um nível mais fraco e debilitado) o rastro de formas inteligíveis e, portanto, para a alma, a própria sensação é uma forma de contemplação do inteligível no sensível.

De resto, isso nada mais é do que o corolário que brota da concepção plotiniana do mundo físico, segundo a qual os corpos são produzidos pelos *logoi*, ou seja, pelas formas racionais da Alma do universo (que são um reflexo das Idéias), e a elas se reduzem em última análise, de modo que, em certo sentido, as sensações revelam-se nada mais que "pensamentos obscuros", ao passo que os pensamentos dos inteligíveis são "sensações claras".

Aliás, para nosso filósofo, a sensação é tanto mais possível quanto mais a alma inferior que sente está ligada à Alma superior, que tem percepção dos inteligíveis puros (a anamnese platônica); ademais, o sentir da alma inferior *capta as formas sensíveis como que irradiando-as* com uma luz que emana dela, proveniente justamente daquela posse originária que a Alma superior tem das formas.

E, assim como a sensação, Plotino também interpreta como atividades da alma a memória, os sentimentos, as paixões e as volições, e tudo o que a eles se liga.

A atividade mais elevada da alma consiste na liberdade, que é estreitamente ligada à imaterialidade. A liberdade se identifica com a volição do Bem. Enquanto a liberdade do Uno é liberdade de se autocolocar como Bem absoluto, a liberdade do Espírito está em permanecer indissoluvelmente ligado ao Bem, e a liberdade da Alma consiste em tender para o Bem, através do Espírito, em diversos níveis.

Os destinos da alma consistem na reunião com o divino. Plotino retoma a escatologia platônica, mas sustenta que *já nesta terra é possível realizar a separação do corpóreo e a reunião com o Uno*. Os filósofos da era helenística já haviam insistido bastante no fato de que a felicidade plena pode ser desfrutada nesta terra, até mesmo entre tormentos físicos. Plotino reafirma decididamente esse conceito, mas destaca que o ser feliz até entre tormentos físicos, no "toro de Falárides" (ou seja, entre torturas), é possível porque há em nós um componente

transcendente que pode nos unir ao divino enquanto o corpo sofre. Assim, aquilo que fora o ideal supremo da época helenística é posto a nu em sua ilusoriedade, quando perseguido no plano da pura imanência: apenas com um sólido vínculo com a transcendência é possível aquilo que a época helenística procurara em vão em direções opostas.

9 O retorno ao Absoluto e o êxtase

São múltiplos os caminhos do retorno ao Absoluto: *a*) o da virtude; *b*) o da erótica platônica; *c*) o da dialética. Mas, a estes tradicionais, Plotino ainda acrescenta um quarto caminho: o da "simplificação", que é "reunião com o Uno" e "êxtase" (*unio mystica*).

Com efeito, as hipóstases derivam do Uno por uma espécie de "diferenciação" e "alteridade" ontológica, às quais se acrescentam no homem as alteridades morais. *A reunião com o Uno se dá pela retirada dessas alteridades.* E isso é possível porque a "alteridade" não existe na hipóstase do Uno. No homem, ao invés, a alteridade está presente, e despojar-se de toda alteridade significa para ele deixar o mundo sensível e corpóreo reentrar em si mesmo, na própria alma; depois, despojar-se da parte sensitiva da alma; em seguida, da palavra e da razão discursiva; por fim, "emergir na contemplação d'Ele".

A frase que resume de forma icástica o processo de purificação total da alma que quer unir-se ao Uno é a seguinte: "Despoja-te de tudo". Mas, nesse contexto, despojar-se de tudo não significa empobrecer-se ou anular-se a si mesmo, e sim, ao contrário, *significa ampliar-se, preencher-se com Deus, com o Todo, com o Infinito.*

Ao menos em uma passagem essa unificação com o Uno é denominada por Plotino como "êxtase". O " êxtase" plotiniano *não é um estado de inconsciência, e sim de hiperconsciência*; não é algo de irracional ou hipo-racional, mas sim hiper-racional. *No êxtase, a alma se vê divinizada e preenchida pelo Uno.*

É indubitável que a doutrina do êxtase foi difundida nos meios alexandrinos por Fílon, o Judeu. Entretanto, deve-se destacar que enquanto Fílon, no espírito bíblico, entendia o êxtase como "graça", ou seja, como "dom gratuito" de Deus, em harmonia com o conceito bíblico de que é Deus que faz dom de si e das coisas por ele criadas ao homem, Plotino o insere em uma visão que se mantém ligada às categorias do pensamento grego: Deus não faz dom de si aos homens, mas os homens podem subir até ele e a ele se reunir por sua força e capacidade natural, desde que o queiram. Texto 5

10 Originalidade do pensamento plotiniano

Como vimos, em toda a "processão" metafísica o momento principal do qual nasce a "hipóstase", ou seja, o momento de criação, coincide com a "contemplação".

A própria atividade prática, mesmo em seu mais baixo grau, procura "com um girar perdido" conquistar a contemplação. De fato, que finalidade quer alcançar quem se dedica à ação? "Certamente não a de não conhecer, mas, ao contrário, a de conhecer aquele objeto dado, de contemplá-lo".

Em suma, para Plotino *a atividade espiritual de ver e contemplar se transforma em criar.* E a contemplação é silêncio metafísico.

Nesse contexto, o "retorno" ao Uno ocorre mediante o êxtase, que é simplificação e "contemplação" em que sujeito que contempla e objeto contemplado se fundem. É a famosa "fuga do só para o Só", com a qual se concluem as *Enéadas*. Texto 6

II. Desenvolvimentos do Neoplatonismo e fim da filosofia pagã antiga

• O Neoplatonismo teve evolução complexa, que se articulou em várias escolas sucessivas com orientações diversas:

As Escolas neoplatônicas → § 1

a) a orientação metafísico-especulativa, que caracterizava as escolas de Amônio e de Plotino (respectivamente, a primeira Escola de Alexandria, fundada por volta de 200, e a Escola de Roma, fundada por volta de 244 d.C.);

b) a orientação que unia ao rigor filosófico a inspiração místico-religioso-teúrgica, e que caracterizou sobretudo a Escola siríaca de Jâmblico (pouco depois de 300 d.C.) e a Escola de Atenas de Proclo (sécs. IV-V d.C.);

c) o direcionamento religioso prevalentemente teúrgico, com escassa importância filosófica, típico da Escola de Pérgamo (por volta de 325 d.C.);

d) por fim, o direcionamento erudito próprio da segunda Escola de Alexandria (sécs. V-VII).

• Proclo de Constantinopla (410-485 d.C.) levou o Platonismo às extremas conseqüências, pondo ordem nas leis que governam a geração de todas as coisas.

Proclo: a lei da permanência/ processão/ conversão → § 2

A lei da processão, já formulada por Plotino, determina-se como dinâmica de três momentos: da *permanência*, ou seja, do princípio que permanece; da *processão*, ou seja, da saída do principiado a partir do princípio, e do *retorno* ou *conversão*, ou seja, da reunião do principiado com o princípio.

Esta lei, que em Plotino se referia às hipóstases em geral, em Proclo se refere a cada momento da realidade também nos particulares. Neste processo o produtor permanece idêntico a si mesmo, o produto é semelhante ao produtor (não sai em sentido radical, não se torna totalmente outro), mas lhe é inferior e, exatamente por isto, tende estruturalmente a retornar ao princípio.

• Outra lei importante é a do ternário — retomada do *Filebo* de Platão —, que considera toda realidade, sensível e supra-sensível, como um "misto" entre o "limite" e o "ilimitado". Em tal sentido a matéria, enquanto "infinitude última", isto é, última efusão do Uno, aparece como boa e necessária para a ordem universal.

A lei do ternário → § 2

1 Quadro geral das Escolas neoplatônicas, de suas tendências e de seus expoentes

Resumindo tudo o que dissemos e contemplando o panorama geral da filosofia pagã do período tardio antigo, temos o seguinte quadro geral.

1) Primeira Escola de Alexandria, fundada por Amônio Sacas, provavelmente em torno de 200 d.C., tendo seu auge ao longo da primeira metade do séc. III d.C. Como sabemos, os membros mais famosos dessa Escola foram Erênio, Orígenes, o Pagão, e Plotino, além do célebre literato Longino. (Provavelmente, também Orígenes, o Cristão, foi aluno de Amônio.)

2) Escola fundada por Plotino em Roma, em 244 d.C., que floresceu ao longo da

segunda metade do séc. III d.C. Os membros mais significativos dessa Escola foram Amélio e Porfírio (233/234-305 d.C.), este último desenvolvendo sua atividade também na Sicília.

3) Escola da Síria, fundada por Jâmblico (que nasceu entre 240 e 250 d.C. e morreu em torno de 325 d.C.) pouco depois de 300 d.C., tendo seu auge durante as primeiras décadas do séc. IV d.C.

4) Escola de Pérgamo, fundada por Edésio, discípulo de Jâmblico, pouco depois da morte deste último. Foram expoentes dessa Escola sobretudo o imperador Juliano Apóstata, e seu colaborador Salústio. A dissolução da Escola pode coincidir com a morte de Juliano (363 d.C.).

5) Escola de Atenas, fundada por Plutarco de Atenas entre fins do séc. IV e princípios do séc. V d.C., e consolidada por Siriano. Proclo de Constantinopla foi seu expoente mais insigne. Outros representantes de relevo foram Damáscio e Simplício. A Escola foi fechada em decorrência de um edito de Justiniano, em 529 d.C.

6) Segunda Escola de Alexandria, entre cujos expoentes devemos mencionar Hipatia, Sinésio de Cirene, Hiérocles de Alexandria. Essa Escola nasceu, ou melhor, renasceu contemporaneamente à Escola de Atenas, sobrevivendo até princípios do séc. VII d.C.

No que se refere às tendências dessas Escolas, devemos destacar o seguinte:

a) Plotino, com sua escola (como, talvez, também Amônio com seu círculo), representa a tendência metafísico-especulativa pura. Com efeito, ele mantém sua filosofia bem distinta tanto da religião "positiva" como das práticas mágico-teúrgicas, e sua própria religiosidade foi de caráter tipicamente filosófico. Embora cedendo em alguma coisa, também os seguidores de Plotino não chegaram, a não ser de modo parcial e não substancial, a transformar o desempenho do mestre, como veremos.

b) A Escola de Jâmblico e a Escola de Atenas representam como que uma síntese – ou, se preferirmos, uma combinação — entre a tendência filosófica e a tendência místico-religioso-teúrgica: além de especulação filosófica, o Neoplatonismo torna-se também fundamento e defesa apologética da religião politeísta e assume as práticas mágico-teúrgicas como complemento da filosofia, quando não até mesmo como sua coroação.

c) A Escola de Pérgamo representa um momento de acentuada involução religioso-teúrgica e de clara decadência do componente filosófico-especulativo.

d) A segunda Escola de Alexandria tem caráter predominantemente erudito, tendendo à simplificação do Neoplatonismo. Sua importância histórica e filosófica deve-se sobretudo aos comentários a Aristóteles produzidos pela Escola de Amônio, fillho de Hérmias (Asclépio, Olimpiodoro, Davi e Estêvão), que, em parte, chegaram até nós. Como dissemos, esses autores liam Aristóteles como preparação introdutória a Platão.

Entre todos esses filósofos Proclo é o único que se destaca de modo decisivo. Entretanto, deve-se ressaltar a importância, sobretudo histórica, de Porfírio e depois de Jâmblico, a quem remonta a responsabilidade pela nova orientação filosófico-teúrgica do Neoplatonismo.

Parece que Porfírio procurou inovar Plotino sobretudo na metafísica. Com efeito, com base nos estudos mais recentes, parece que ele colocou no vértice da hierarquia uma enéada, ou seja, três hipóstases, cada uma delas caracterizada por uma tríade, talvez influenciado pelos *Oráculos Caldeus*.

Jâmblico foi muito mais além. Parece que chegou até a desdobrar o Uno em um "Primeiro" e um "Segundo Uno". Além disso, dividiu a hipóstase plotiniana do Espírito em um plano do "inteligível", subdividido em uma tríade, e num plano do "intelectual", ulteriormente distinto em forma triádica. É possível ainda que, entre esses dois planos, ele já tenha introduzido também o plano do inteligível-e-intelectual, posteriormente dividido em tríades. E também distinguiu em uma tríade a hipóstase da Alma. Além de sob o aspecto metafísico, essas hipóstases também eram apresentadas sob o aspecto religioso, sendo consideradas deuses, de modo a poder justificar racionalmente o politeísmo. Os Neoplatônicos continuaram nesse caminho de distinções hipostáticas, de Teodoro de Asine, discípulo de Jâmblico, a Proclo e Damáscio, no qual esta tendência atinge seu ponto culminante. Mas, no caso de Proclo, é necessário um estudo à parte.

2 Proclo: a última voz original da antiguidade pagã

Proclo nasceu em Constantinopla no ano de 410 e morreu em 485 d.C. Muita coisa de sua rica produção chegou até nós,

destacando-se os comentários e alguns diálogos platônicos, especialmente *Teologia platônica* e *Elementos de teologia.*

Não nos deteremos na complexa sistematização do mundo inteligível, com todas as suas divisões e subdivisões triádicas, porque a grandeza de Proclo não reside nisso. Com efeito, ele se distinguiu pelo aprofundamento das leis que governam a processão da realidade, ou seja, precisamente pelo aprofundamento daquele ponto que, como vimos, marcou a contribuição essencial do Neoplatonismo.

Em primeiro lugar, devemos destacar a determinação perfeita que Proclo fez da lei ontológica que governa a geração de todas as coisas, entendida como processo circular constituído de três momentos:

1) a "manência" *(moné)*, ou seja, o permanecer em si do princípio;

2) a "processão" *(próodos)*, ou seja, o sair do princípio;

3) o "retorno" ou a "conversão" *(epistrophé)*, ou seja, a reunião ao princípio.

Como vimos, Plotino já identificara esses três momentos, que desempenham em seu sistema papel bem mais complexo do que habitualmente se acredita.

Entretanto, Proclo vai além de Plotino, levando essa lei triádica a um nível excepcional de refinamento especulativo. A lei vale não somente em geral, mas também em particular, à medida que expressa o próprio ritmo da realidade em sua totalidade, bem como em todos os seus momentos particulares.

Assim como qualquer outra realidade que produz algo, o Uno produz por causa "de sua perfeição e superabundância de poder", segundo um processo triádico.

1) Todo ente produtivo permanece como é (precisamente devido à sua perfeição) e, por causa desse seu permanecer imóvel e irredutível, produz.

2) A "processão" não é uma transição, como se o produto que dela deriva fosse parte dividida do produtor, mas é o resultado da multiplicação que o produtor faz de si mesmo, em virtude de sua própria potência. Ademais, aquilo que procede é semelhante àquilo do qual procede, e a semelhança é anterior à dessemelhança: a dessemelhança consiste apenas no fato de ser o produtor melhor, ou seja, mais potente, que o produto.

3) Conseqüentemente, as coisas derivadas têm afinidade estrutural com suas causas; ademais, aspiram a manter-se em contato com elas e, portanto, a "retornar" a elas. Por isso, as hipóstases nascem por razão de semelhança e não por razão de dessemelhança.

O processo triádico é pensado em termos de círculo, não no sentido da sucessão de momentos, como se houvesse distinção cronológica de antes e depois entre "manência", "processão" e "retorno", mas no sentido da distinção lógica e, portanto, da coexistência dos momentos, no sentido de que todo processo é perene permanecer, perene proceder e perene retornar. Além disso, ressalte-se que, com base no princípio da semelhança que ilustramos, não somente a causa permanece como causa, mas também, em certo sentido, o produto permanece na causa no mesmo momento em que procede, pelo motivo de que o proceder não é um "separar-se", ou seja, um tornar-se totalmente outro.

Uma segunda lei, estreitamente ligada a essa, é a do assim chamado "ternário". Em estudos especializados, há muito que essa lei já fora indicada como "a chave da filosofia de Proclo", mas não havia sido acatada pela *communis opinio*. Agora, porém, foi reafirmada e posta em primeiro plano. Proclo considera que toda realidade, em todos os níveis, do incorpóreo ao corpóreo, é constituída por estes componentes essenciais: 1) o limite *(péras)* e 2) o "ilimite" *(ápeiron)* ou "infinito" (que são como forma e matéria); conseqüentemente, 3) todo ente é como que a "mistura" ou a síntese deles (essa é uma tese evidentemente derivada do *Filebo* e das doutrinas não escritas de Platão).

A lei do ternário (que consiste, portanto, no fato de ser todo ente constituído pelo limite, pelo ilimite e pela diferente mistura dos dois) não vale somente para as hipóstases superiores, mas também para a alma, para os entes matemáticos, para os entes físicos; em suma, para tudo, sem exceção.

Nesse contexto, a matéria (sensível) vem a ser a última infinitude (ou ilimitação) e, assim, "é boa em certo sentido" (ao contrário do que pensava Plotino), enquanto é a última efusão do Uno segundo a lei unitária da realidade.

Os *Elementos de teologia,* dedicados à ilustração desses princípios e às leis gerais do sistema, constituem a obra mais vigorosa de Proclo, visto que, nela, o filósofo, tirando dos ombros em grande parte a preocupação dominante da *Teologia platônica,*

que era a de defender o politeísmo pagão e fundamentar o *pantheon* metafísico capaz de acolher todos os deuses, concentra-se no essencial, apresentando-nos um tratado metafísico de primeira categoria. Foi precisamente isso que possibilitou a essa obra um grande sucesso, também na Idade Média.

3 O fim da filosofia pagã antiga

O fim da filosofia pagã antiga tem data oficial, ou seja, 529 d.C., ano em que Justiniano proibiu aos pagãos qualquer ofício público e, portanto, também a possibilidade de manter escolas e ensinar.

Eis um trecho significativo do *Codex* de Justiniano: "Nós proibimos que seja ensinada qualquer doutrina por parte daqueles que estão afetados pela loucura dos ímpios pagãos. Por isso, que nenhum pagão simule estar instruindo aqueles que, desventuradamente, freqüentam sua casa enquanto, na realidade, nada mais está fazendo do que corromper as almas dos discípulos. Ademais, que não receba subvenções públicas, já que não tem nenhum direito derivado de escrituras divinas ou de editos estatais para obter licença para coisas desse gênero. Se alguém, aqui (em Constantinopla) ou nas províncias, resultar culpado desse crime e não se apressar a retornar ao seio de nossa santa Igreja, juntamente com sua família, ou seja, juntamente com a mulher e os filhos, recairá sob as referidas sanções, suas propriedades serão confiscadas e ele próprio será enviado ao exílio."

Esse edito é sem dúvida muito importante para o destino da filosofia greco-pagã, bem como a data em que foi promulgado. Entretanto, devemos destacar que o ano de 529 d.C., como todas as datas que abrem ou encerram uma época, nada mais faz do que sancionar com um acontecimento de repercussão aquilo que já era realidade produzida por toda uma série de acontecimentos anteriores.

O edito de 529 d.C., portanto, nada mais fez do que acelerar e estabelecer de direito aquele fim ao qual, de fato e por si mesma, a filosofia pagã antiga estava destinada inexoravelmente.

PLOTINO
AS TRÊS HIPÓSTASES

UNO – Primeira hipóstase

Características próprias do Uno

- todo ente é tal por causa de sua unidade
- por isso é superior ao ser
- é infinita potência criadora
- se autocria (= *autóctise*)
- é superior ao pensamento, porque é causa do pensamento (= *Nous*)
- é superior ao Bem, porque é causa do Bem
- do Uno pode-se falar ou por via analógica ou por via negativa

Atividades próprias do Uno

- atividade *do* Uno: permite ao Uno criar-se e ser o que é
- atividade *a partir do* Uno: permite ao Uno criar as hipóstases inferiores
- o Uno é absolutamente livre quando cria a si mesmo, mas, uma vez criado, é forçado a produzir as outras hipóstases
- as *atividades do* e as *atividades a partir do* são próprias de todas as hipóstases

é uma necessidade que se segue a uma liberdade

NOUS (ou Intelecto ou Espírito) – Segunda hipóstase

- Enquanto pensamento, rompe a unidade do Uno, introduzindo a dualidade pensamento/pensado, e a multiplicidade das Idéias que pensa. É, portanto, *um-muitos*
- As Idéias pensadas pelo *Nous* em certo sentido correspondem às Idéias platônicas, enquanto são o verdadeiro Ser; em outro sentido se diferenciam delas porque não são puros inteligíveis, mas são também inteligências e, portanto, são forças ativas, elas mesmas criadoras
- O *Nous* é, portanto, pensamento por excelência, Ser por excelência (por via das Idéias que contém) e Vida por excelência, enquanto a atividade do pensar é a mais alta forma de vida

O Uno devia tornar-se Nous para poder pensar

ALMA – Terceira hipóstase

- A Alma tem como atividade específica a de criar o mundo. É a última deusa, isto é, a última realidade inteligível
- A alma é una-e-muitos, em sentido horizontal, enquanto se divide nos vários corpos, e em sentido vertical enquanto é hierarquicamente subdividida em:
  - *Alma suprema*, que permanece em estreita união com o Espírito
  - *Alma do Todo*, que cria o cosmo físico
  - *Almas particulares*, que descem para animar os corpos
- A essência da Alma é em todo caso única e, portanto, ela está toda em tudo

O Uno devia tornar-se Alma para poder criar

HOMEM

- O homem é sobretudo natureza espiritual. Ele, portanto, tende a reunir-se com sua origem, isto é, com o Uno
- Esta tentativa realiza-se com um processo chamado "via do retorno" e que acontece por meio da virtude, da erótica e da dialética
- Consiste em uma progressiva "simplificação", eliminando tudo o que é múltiplo e material, até o momento do *êxtase* ou união mística com a Primeira hipóstase

O homem deve despojar-se de tudo

MATÉRIA

- É o produto da Alma, mas não tem mais a força de contemplar sua fonte e, por isso, é estéril e não cria mais nada
- A matéria deve ser sustentada pelas almas que nela traduzem as Idéias do *Nous*

Plotino

As três hipóstases: *Uno, Espírito* (Nous) *e Alma*

O princípio do qual derivam todas as coisas é o Uno. E o Uno produz todas as coisas pela sua superabundância. *E a superabundância é a sua* infinita potência. *O Ser é o primeiro produto do Uno; e o Ser olhando a si próprio torna-se Inteligência* (Nous, *Espírito). Do* Nous *procede, ulteriormente, a Alma que, por sua vez, produz a Natureza em suas várias formas.*

O Uno é todas as coisas e não é nenhuma delas: com efeito, o princípio de todas as coisas não é todas as coisas, mas todas dele derivam, uma vez que daquele modo a ele retornam; ou melhor, nele não estão, mas estarão.

Porém, como podem derivar do Uno, se ele é simples e não mostra em si nenhuma multiplicidade e distinção?

Uma vez que nenhuma coisa estava nele, por isso todas dele derivam: para que o ser exista, é necessário que o Uno não seja o ser, mas o gerador do ser. O ser é como que seu primogênito. O Uno, com efeito, é perfeito, enquanto não procura nada, não possui nada, não tem necessidade de nada, e, por isso, superabunda e sua superabundância produziu outra coisa. O gerado se volta para si próprio e de tal modo olha para si próprio: e isto é o *Nous*. Seu estar em relação com o Uno gera o ser, o olhar para si próprio gera o *Nous* (o Espírito). E, uma vez que se detém para se contemplar, torna-se ao mesmo tempo espírito e ser. E, uma vez que é imagem do Uno, ele produz uma coisa semelhante a si, explicando sua rica potência; a coisa gerada é imagem dele, assim como o Espírito é imagem de quem lhe é superior e o gerou. Este ato que procede do ser é a Alma; o Espírito permanece imóvel ao gerá-la, assim como permanece imóvel o Uno ao gerar o Espírito.

A alma, porém, não gera permanecendo imóvel: ela se move para produzir uma imagem de si. Olhando para o ser do qual deriva, ela permanece fecundada e, procedendo com um movimento diverso em sentido oposto, gera uma imagem de si, a sensação, e a natureza que está nas plantas. Todavia, nada está separado e cortado daquilo que o precede; por isso, parece que a alma se estenda até as plantas; e de certo modo ela aí se estende, pois a potência negativa lhe pertence; porém não se estende inteira, mas vem a encontrar-se nas plantas enquanto que, descendo assim para o baixo, produz no seu processo e por benevolência para com as coisas inferiores outra existência. Mas ela deixa que sua parte superior, que está em contato com o Espírito e que é o seu espírito, permaneça imóvel em si mesma.

Plotino, *Enéadas*, V, 2, 1.

O Uno e a processão das outras hipóstases e de todas as outras realidades a partir do Uno

Para dar uma explicação alusiva em sentido metafísico da processão das hipóstases e de todas as outras realidades a partir do Uno, Plotino se valeu de algumas imagens que se tornaram muito famosas.

A imagem certamente mais famosa é a da luz *e da derivação das realidades a partir do Uno como* luz a partir da luz. *O Uno é como que a fonte da luz, que irradia luz na forma de círculos sucessivos. O primeiro círculo de luz é o* Nous, *ou seja, a segunda hipóstase; o outro círculo é o da Alma. O círculo que vem depois marca o extinguir-se da luz e é o da matéria.*

Existe certamente um centro e ao redor dele um círculo que dele emana irradiando, e em torno deste outro círculo: luz a partir da luz. Além destes, o novo círculo não é mais círculo de luz porque não tem luz própria, e por isso tem necessidade de luz alheia: ele é mais como uma roda, ou melhor, como esfera que do terceiro lugar recebe — uma vez que lhe é contígua — toda a luz que dele emana.

A grande luz, irradiando, permanece imóvel e o esplendor que dela emana se difunde conforme a razão, mas as outras luzes irradiam ao mesmo tempo e em parte estão firmes, em parte são atraídas pelo esplendor daquilo que é iluminado.

Plotino, *Enéadas*, IV, 3, 17.

3 A segunda hipóstase: o *Nous*, Inteligência ou Espírito

O Nous, *ou Espírito ou Inteligência, procede do Uno do seguinte modo. Aquilo que procede do Uno é por si indeterminado, e se determina voltando-se para o Uno e pensando o Uno, ou melhor, a si mesmo fecundado pelo Uno. Nasce assim o múltiplo inteligível, ou seja, o mundo das Idéias. O mundo platônico das Idéias torna-se de tal modo parte integrante da segunda hipóstase, como objeto da suprema Inteligência na sua totalidade.*

Por conseguinte, se o Uno é a potência de todas as coisas, ou seja, o princípio do qual derivam todas as coisas, o Espírito ou Inteligência suprema é todas as coisas, ou seja, a totalidade dos entes inteligíveis, objeto de pensamento da suprema Inteligência. Logo, podemos dizer que a segunda hipóstase, para Plotino, é a totalidade do ser em todas as suas múltiplas articulações inteligíveis e o pensamento na sua globalidade, que pensando a si mesmo fecundado pelo Uno, pensa a totalidade dos entes inteligíveis

O ato de pensar não é o primeiro nem na ordem ontológica nem em dignidade, mas tem o segundo lugar e se produz porque o Bem o faz existir e, uma vez gerado, o atrai para si: e assim o pensamento é movido e vê. Pensar quer dizer mover-se para o Bem e desejá-lo. O desejo gera o pensamento e ao mesmo tempo o faz existir, o desejo de ver gera a visão. Portanto, o próprio Bem não deve pensar nada, uma vez que não há outra coisa que seja o seu bem. E também o pensamento de si mesmo não existe a não ser em um ser diferente do Bem: e este ser pensa porque é semelhante ao Bem e tem uma imagem do Bem, porque o Bem se tornou o objeto de seu desejo e porque representa para si o Bem. E se acontece sempre assim, sempre ele pensa. Pensando o Bem ele pensa a si mesmo por acidente; olhando o Bem ele pensa a si mesmo: no seu ato ele se pensa, pois todo ato é dirigido para o Bem.

Plotino, *Enéadas*, V, 6, 5.

4 A terceira hipóstase: a Alma

Assim como do Uno deriva o Espírito ou Inteligência, também do Espírito deriva a Alma. O que procede do Espírito é como espécie de matéria inteligível, que se torna Alma voltando-se para o Espírito e contemplando-o. E contemplando o Espírito que, por sua vez, contempla o Uno, ou seja, o Bem, a Alma contempla também ela o Uno *ou Bem. Como o Espírito é a imagem do Uno, também a Alma, analogamente, é a imagem do* Espírito.

Passemos agora a falar da alma e a dizer como sua contemplação, seu amor pela ciência e pela pesquisa, o esforço para gerar que deriva daquilo que ela conhece e sua plenitude fazem com que a alma, tornada completamente objeto de contemplação, produza outro objeto de contemplação. Do mesmo modo a arte, quando chega à perfeição, produz outra arte, em certo sentido menor, no aprendiz que dela possui uma imagem: todavia, estes objetos que ele contempla e imagina em si são obscuros e incapazes de subsistir.

A primeira parte da alma está no alto, vizinha ao topo, eternamente satisfeita e iluminada, e permanece em cima; a outra parte, que participa da primeira, enquanto dela participa, procede eternamente, vida a partir da vida: ela é, com efeito, atividade que se difunde em todo lugar e está presente por todo lugar. A alma, procedendo, deixa imóvel sua parte superior no lugar que abandonou; com efeito, se ela abandonasse a parte superior, não estaria por todo lugar, mas apenas onde ela termina. Mas aquilo que procede não é igual àquilo que permanece. Se, portanto, é necessário que a alma esteja em todo lugar, se não há lugar onde esteja ausente sua atividade e se o que existie antes é diferente daquilo que existe depois, se toda atividade deriva ou de uma contemplação ou de uma ação, de uma ação que ainda não existia — pois a ação não pode preceder a contemplação — segue-se necessariamente que a segunda contemplação é mais fraca do que a primeira, mas é sempre contemplação: de modo que a ação que deriva da contemplação parece ser contemplação bastante fraca. Com efeito, o gerado é sempre necessariamente do mesmo gênero daquele que o gerou, mas é mais fraco, porque na descida perde sua força. Tudo isso acontece no silêncio, porque a alma não tem necessidade nem de coisa visível nem de contemplação que proceda do exterior, nem de ação; aquela que contempla é, porém, alma, e sua parte que assim contempla, procedendo, é mais exterior e não produz aquilo que vem depois, do mesmo modo que a parte superior: todavia contemplação produz contemplação.

Com efeito, nem a contemplação nem seu objeto têm limite. Ela, por isso, está em todo lugar. Com efeito, onde não está? Ela está em toda alma, sempre a mesma, pois não está circunscrita no espaço. Não está, porém, do mesmo modo em todas as coisas, nem em todas as partes da alma. Por isso (diz Platão), "o cocheiro forma parte com os cavalos daquilo que viu" e eles o acolhem; e é claro que desejam aquilo que viram, pois não o acolheram completamente. E, se desejam, agem, agem em vista do objeto que desejam. E este é objeto de contemplação e contemplação.

Plotino, *Enéadas*, III, 8, 5.

5 Purificação da alma e reconjunção com o Absoluto

Com base nas passagens que lemos, torna-se facilmente compreensível que a alma pode se libertar da "queda", eliminando todas as "diferenças" ou "alteridades" que provocaram sua separação das realidades superiores.

Assim como o olho, para ver o objeto, deve tornar-se semelhante ao objeto, também a alma deve tornar-se divina e bela para poder ver o Divino e a Beleza que é o Espírito, manifestação suprema do Bem, ou seja, do Absoluto.

Para despojar-se de toda alteridade, a alma do homem deve:

a) reentrar em si mesma;

b) separar-se depois também da parte afetiva de si mesma;

c) até de si mesma;

d) unindo-se, deste modo, com o próprio Uno.

A alma, purificada, torna-se forma, razão, torna-se totalmente incorpórea, intelectual e pertence inteiramente ao Divino, onde está a fonte da beleza e de onde nos vêm todas as coisas do mesmo gênero. A alma, portanto, reconduzida à inteligência, é muito mais bela que as coisas sensíveis. Mas a inteligência e aquilo que dela deriva é para a alma uma beleza própria, não alheia, pois a alma então está verdadeiramente só. Por isso se diz justamente que o bem e a beleza da alma consistem em se assemelhar a Deus, uma vez que dele derivam o belo e a natureza essencial dos seres. A beleza, depois, é verdadeira realidade, enquanto a fealdade é uma natureza diversa. A mesma coisa são, em primeiro lugar, o feio e o mau; assim são a mesma coisa o bom e o belo, ou o Bem e a Beleza. É preciso, portanto, buscar, com o mesmo método, o bem e o belo, o feio e o mal. É preciso observar antes de tudo que o Belo é o mesmo que o Bem, do qual a inteligência extrai sua beleza: e a alma é bela para a inteligência: as outras belezas — as das ações e das ocupações — são tais porque a alma as informa. A alma, ainda, torna belos também os corpos que são assim chamados: e uma vez que ela é divina e como que parte da beleza, ela torna belas todas as coisas que toca e dirige, conforme a possibilidade destas de participar da beleza.

Plotino, *Enéadas*, I, 6, 6.

6 A reconjunção com o Uno e a "fuga do só para o Só"

A reunificação com o Uno, que, em seu momento culminante, Plotino chama também de "êxtase", é um estado que poderíamos chamar de hiperconsciência *e* hiper-racionalidade. *A alma, no êxtase, vê a si mesma "endeusada" e tornada participante do Uno e, portanto, em certo sentido, plenamente assimilada ao Uno, ou, como diz Plotino com bela expressão metafórica que, de modo esplêndido, conclui as Enéadas, é uma "fuga do só para o Só".*

E isto quer dizer a prescrição dos mistérios que proíbe manifestar Deus aos não iniciados, vetando como ilícito desvelar aquilo que é divino àqueles que não podem compreendê-lo. Portanto, uma vez que não eram dois, mas um, o contemplante e o contemplado, como se este não fosse contemplado mas unido, aquele que assim foi, se pudesse recordar-se de quando se uniu com Deus, teria em si a imagem do próprio Deus. Mas também ele próprio era uno e não tinha nenhuma diferença nem em si nem em relação a outro. Com efeito, em Deus nada se move, nem em quem se elevou até Deus existe ira ou desejo, não somente, mas nem mesmo raciocínio ou pensamento; também nem é mais si mesmo, se podemos assim dizer, mas, como raptado e absorvido em tranqüila solidão e absoluta quietude, não se afastando nunca da sua essência nem jamais vol-

tando-se ao redor, mas completamente estável e como que tornado a própria quietude. Nem olha as coisas belas, mas transcende o próprio belo e transcende também o coro das virtudes, semelhante àquele que, entrando no interior dos penetrais, deixou para trás de si as estátuas do templo, as quais, para ele, que sai de novo dos penetrais, se apresentam por primeiro depois da visão interna, em que a união ocorrera não com as estátuas nem com as imagens, mas com Deus: elas são, portanto, uma segunda visão. Isto, porém, não é uma visão, mas outro modo de ver, um êxtase, uma volta à essência simples, uma potencialização de si, desejo de conjunção e quietude e processo de compenetração, admitindo que se possa ver nos penetrais. Uma vez que, olhando diversamente, nada se vê. Também os sábios entre os profetas com estas figurações simbólicas acenam para o modo como se possa contemplar Deus. O sábio sacerdote, explicando o mistério, entrando nos penetrais, alcança ali a verdadeira visão; se não entrar, considerando os penetrais como invisíveis, como a fonte e o princípio, o conhecerá como princípio; e se aí entrar, vê o princípio e se une a ele, semelhante com semelhante, nada deixando das coisas divinas, quantas a alma possa abraçar. E, mais que a visão, ele deseja aquilo que permanece da própria visão: e o que permanece para aquele que tudo transcende é o próprio Transcendente. Com efeito, a natureza da alma jamais chegará ao não-ser absoluto, mas, caindo para baixo, chegará ao mal, isto é, ao não-ser relativo, e não ao absoluto. Quando, ao contrário, tiver percorrido o caminho inverso, não a outro, mas a si própria chegará, e assim, não estando em outro, não quer dizer que ela esteja no nada, mas em si mesma; e estar apenas só em si mesma e não no ser quer dizer estar em Deus.

Cada um, com efeito, não se torna essência mas superior à essência porque se compenetra com Deus. Se, portanto, alguém souber contemplar-se assim, terá a si mesmo como imagem de Deus e, se ultrapassa de si para Ele, como da imagem para o exemplar, alcançará o fim de seu caminho. Mas se cair da contemplação, de novo, reavivando a virtude que está nele e reconhecendo-se inteiramente disposto, poderá elevar-se da virtude para o pensamento e da sabedoria até Deus.

Esta é a vida dos deuses e dos homens divinos e bem-aventurados: libertação das coisas de cá embaixo, vida livre das amarras corpóreas, fuga do só para o Só.

Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 11.

A ciência antiga na era imperial

I. O declínio da ciência helenística

• Na era imperial, também depois da destruição da Biblioteca de Alexandria, o centro da pesquisa cultural e científica se deslocou de Alexandria para Roma, aí assumindo as características da mentalidade romana, mais prática do que teórica.

Verificou-se, por conseguinte, certa decadência dos níveis da ciência em geral, com exceção da astronomia e da medicina, que encontraram em Ptolomeu e Galeno os representantes máximos.

De Alexandria a Roma
→ § 1

1 Roma torna-se o novo centro cultural

Já vimos que o momento mágico da ciência helenística foi relativamente breve (cerca de um século e meio).

O ano de 145 a.C. marca a primeira grande crise do Museu e da Biblioteca. O rei Ptolomeu Fiscon entrou em grave desentendimento com os intelectuais gregos por motivos políticos e, não podendo domar a resistência deles, constrangeu-os a abandonar Alexandria. O fato marcou a ruptura da grande aliança entre os representantes da inteligência grega e o trono egípcio, abrindo um período de decadência que se tornaria irreversível. Depois, o Museu e a Biblioteca retomaram suas atividades, mas em tom decididamente menor.

O ano de 47 a.C. marca a segunda etapa da crise. Durante a campanha de César no Egito, a Biblioteca foi incendiada. Nesse momento, antes do incêndio, seus livros haviam atingido um total de setecentos mil, cifra enorme para a época. Salvaram-se muitos livros do incêndio, mas as perdas foram irrecuperáveis e, portanto, muito graves.

Em 30 a.C., Otaviano conquistou Alexandria, e o Egito tornou-se província do Império romano.

É compreensível, portanto, que, na era imperial, Alexandria já não desempenhasse um papel nem de longe comparável ao que desenvolvera na era helenística. Roma tornou-se o novo centro, onde os interesses eram outros e outra a têmpera espiritual. Os romanos tinham interesses práticos e operativos, apreciando resultados concretos e imediatos. Em suma: para os romanos, era estranha exatamente a dimensão especulativo-teorética que, como vimos, alimentara não só a grande filosofia grega, mas também a grande ciência helenística.

Assim, não é difícil compreender por que a era imperial foi uma era de epígonos, de figuras de segundo plano, salvo algumas exceções significativas, sobretudo no campo da astronomia com Ptolomeu, em Alexandria, e no campo da medicina com Galeno, em Roma. Falaremos agora dessas duas grandes figuras da ciência, até porque a herança que deixaram constituiu ponto de referência até os tempos modernos, sendo como que uma grande ponte entre a antiguidade e o mundo moderno.

II. Ptolomeu e a síntese da astronomia antiga

• Ptolomeu (séc. II d.C.) representou para a astronomia o que Euclides representou para a geometria: foi o grande sistematizador da teoria astronômica.

A sistematização da teoria geocêntrica → § 1-2

Sua síntese se baseia sobre estas teses fundamentais:
1) o cosmo e a terra são esferiformes;
2) a terra está parada no centro do universo, enquanto os céus se movem ao redor dela com movimento circular;
3) as dimensões da terra em relação ao cosmo são mínimas, equiparáveis às de um ponto.

Tais princípios são tirados diretamente da experiência: não só o da esfericidade do céu, óbvio em si, mas também o da redondeza da terra, que é claramente atestado pelos sentidos (os objetos distantes aparecem à vista como que surgindo no horizonte). E assim também é demonstrável o fato de que a terra ocupa o centro do cosmo: ela é, com efeito, o ponto para o qual os corpos pesados caem.

Outro princípio essencial é que todos os movimentos aparentes dos astros devem ser explicados com base em órbitas circulares, porque o movimento circular é um movimento perfeito e divino. Por conseguinte, Ptolomeu explica as revoluções celestes com órbitas excêntricas (cujo centro não corresponde com o da terra) e com órbitas epicíclicas (cujo centro repousa sobre outro círculo que gira).

1 Vida e obras de Ptolomeu

Ptolomeu de Ptolemaida (alto Egito) viveu no séc. II d.C., conjecturalmente se pensa entre os anos 100 e 170. Dele chegaram até nós numerosos escritos, entre os quais sobressai o *Sistema matemático (Mathematiké Syntaxis)*, que é a *suma* do pensamento astronômico do mundo antigo, o correspondente exato do que representaram os *Elementos* de Euclides no campo das matemáticas. O *Sistema matemático* é conhecido sob o nome de *Almagesto*, como de fato foi batizado pelos árabes. Com efeito, ele devia ser indicado com o adjetivo *meghistos*, que significa "o maior" (o maior tratado de astronomia), mas que os árabes traduziram, com certa deformação, por "magesto", acrescentando-lhe o artigo "al".

Outras obras dignas de menção são a *Hipótese sobre os planetas*, a *Geografia*, a *Ótica*, os *Harmônicos*, *Sobre o juízo e o hegemônico* e o *Tetrabiblo* (que significa "livro quadripartido"). Este último era uma espécie de complemento astrológico do *Almagesto*, com grande sucesso na Idade Média, bem como no Renascimento, porque codificava de modo equilibrado, inserindo-as num tipo de discurso científico, as crenças acerca das influências dos astros e as possibilidades de predição astrológica.

2 O sistema ptolomaico

2.1 O quadro teórico do "Almagesto"

No *Almagesto*, Ptolomeu preocupou-se em colocar de modo preciso sua pesquisa no âmbito do quadro do saber que fora traçado por Aristóteles. Este dissera que as ciências se dividem em *poéticas*, *práticas* e *teoréticas*, sendo que as últimas se dividem em *física*, *matemática* e *teologia* (= metafísica). Ora, Ptolomeu estava convencido da nítida superioridade das ciências teoréticas, mas, entre elas, dava prioridade às matemáticas. A teologia tem um objeto muito elevado, "numa distância que está além das coisas mais elevadas do mundo", e "absolutamente separado das coisas sensíveis"; a física, ao contrário, diz respeito a entes arrastados nas mutações, dado que estuda justamente as coisas enquanto sujeitas a movimento: daí

sua preferência pela matemática. Além disso, ela é de utilidade para a física com o estudo analítico dos movimentos.

Ademais, segundo Ptolomeu, a astronomia tem um preciso valor ético-educativo.

2.2 As teses basilares de Ptolomeu

Traçado o quadro teórico da obra, vejamos os conceitos técnicos de base.

No que se refere ao mundo e à terra, as teses fundamentais são as cinco seguintes:

1) o mundo (o céu) é esferiforme e move-se como uma esfera;

2) analogamente, considerada em seu conjunto, a terra é esferiforme;

3) a terra está situada "no meio do mundo, como um centro";

4) no que tange às distâncias e grandezas, a terra está, em relação à esfera das estrelas fixas (aquela que engloba o céu), na relação de um ponto;

5) a terra "não realiza nenhum movimento local", ou seja, é imóvel.

Posto que essas teses são os pontos cardeais do sistema geocêntrico, que permanecerão até a revolução copernicana, queremos ilustrá-los brevemente, apresentando os principais argumentos de Ptolomeu.

1) A experiência demonstra que o céu é esferiforme e move-se circularmente. Há tempo os homens chegaram a tais conclusões, vendo o sol, a lua e os astros deslocarem-se do Oriente para o Ocidente segundo círculos paralelos, bem como a regularidade e a constância dos lugares em que ocorrem o alvorecer e o pôr-do-sol. Sempre atendo-nos à experiência, o centro de tais revoluções é único e coincide com a terra. Qualquer outro tipo de movimento que não fosse o esferiforme não poderia explicar os fenômenos que observamos.

2) A conclusão de que a terra é redonda prova-se, por exemplo, pelo fato de que o sol, a lua e as estrelas *não* surgem e *não* se põem ao mesmo tempo para os que estão em diversos pontos da terra, mas primeiro para os que habitam os países do Oriente, depois para os que habitam os países do Ocidente. Ademais, entre outras coisas, prova-se pelo fato de que quem navega em direção a montes ou lugares elevados, de qualquer direção que provenha, os vê aumentarem progressivamente de altura, como se emergissem do mar.

3) Se não se colocasse a terra no centro do universo, muitos fenômenos seriam inexplicáveis. Eis como Ptolomeu resume seu pensamento sobre esse ponto: "se a terra não estivesse no centro, toda a ordem observada dos incrementos e reduções da noite e do dia seria completamente convulsionada. Ademais, os eclipses da lua não poderiam ocorrer na posição diametralmente oposta ao sol em relação a todas as partes do céu, dado que freqüentemente a interposição da terra ocorreria com estes dois astros em posições não diametralmente opostas, mas separadas por intervalos inferiores a um semicírculo."

4) A conclusão de que a terra tem uma dimensão comparável a um ponto, em relação à esfera das estrelas fixas, prova-se, além disso, pelo fato de que, seja qual for a parte da terra da qual se observam a grandeza dos astros e suas distâncias recíprocas, estas permanecem iguais em toda parte.

5) A terra está imóvel no centro, porque é o ponto em direção ao qual todos os corpos pesados caem. Erram os que sustentam que a terra gire em torno do próprio eixo do Ocidente para o Oriente, realizando uma volta por dia. Se assim fosse, o movimento deveria ser muito impetuoso (dado que se cumpre no período de um dia) e então todos os corpos que não estão apoiados na terra deveriam aparecer para nós como que realizando um movimento em direção contrária; ademais, não poderíamos ver nuvens rumando para o Oriente, nem se poderia ver nada que é atirado ou que voa, porque o movimento da terra o ultrapassaria sempre com sua velocidade. Se disséssemos que o ar também se move junto com os corpos no ar, nesse caso tudo deveria parecer estático e não se deveria ver nada avançar nem recuar.

6) O céu é feito de éter, por natureza esferiforme e incorruptível.

2.3 Os movimentos dos corpos celestes

O movimento das estrelas fixas explica-se pelo movimento rotatório uniforme da esfera etérea concêntrica das estrelas fixas. Ao contrário, os movimentos do sol, da lua e dos outros cinco planetas são explicados com as hipóteses já sustentadas sobretudo por Hiparco, mas engenhosamente reformuladas e habilmente completadas.

Os dois pontos básicos são:

1) levar em conta todos os "fenômenos" (as aparentes anomalias dos movimentos astrais);

2) explicar tudo sempre e só recorrendo a "movimentos uniformes e circulares, dado que estes são os movimentos apropriados à natureza das coisas divinas".

Os novos tipos de movimento circular são:

1) os das órbitas *excêntricas*, ou seja, que possuem um centro *não* coincidente com o da terra;

2) os das órbitas *epicíclicas*, ou seja, das órbitas que giram em torno de um centro colocado sobre um círculo que, por sua vez, também gira.

O círculo rotatório ao qual o epiciclo se refere chama-se "deferente". Os epiciclos, colocados sobre deferentes excêntricos em relação à terra e calculados em número e maneira conveniente, explicavam geometricamente todos os "fenômenos", ou seja, todas as aparentes "irregularidades" dos planetas.

Assim, Ptolomeu levava à perfeição o sistema de explicações proposto por Hiparco. O movimento dos planetas é causado por uma "força vital", de que são dotados por natureza. E isso resolvia o problema tradicional dos "motores", bem como as complicações aristotélicas a esse respeito.

A engenhosidade com que Ptolomeu apresentou os cálculos, jogando com epiciclos e círculos excêntricos, garantiu à sua teoria um sucesso sem precedentes no campo astronômico, tornando-o a autoridade por excelência na matéria durante catorze séculos.

Ademais, o modo elegante com que soube conjugar este racionalismo geométrico de visão do cosmo com a doutrina das influências astrais sobre a vida dos homens tornou a doutrina ptolemaica ainda mais aceita na grecidade tardia, que reencontrava, transcrita em termos de razão matemática, a sua antiga fé no destino que governa todas as coisas.



"Ecumene ou mapa do mundo conhecido": é o Quadro I da Cosmographia *de Ptolomeu em um códice do séc. XV (Nápoles, Biblioteca Nacional).*

III. Galeno e a síntese da medicina antiga

• Galeno (séc. II d.C.), depois de crítica muito forte e articulada à figura e ao papel do médico em seu tempo, fixou em uma grande construção enciclopédica o conhecimento médico, tirando-o das seguintes fontes:

1) dos conhecimentos anatômicos da medicina alexandrina;
2) da biologia e zoologia de Aristóteles;
3) da doutrina dos humores de Hipócrates;
4) dos contributos de Possidônio (teoria do pneuma e do calor inato).

As fontes da medicina de Galeno → § 1-3

Por fim, a estrutura geral da medicina e sua forma esquemática eram tiradas do *Timeu* de Platão.

• Quanto aos conteúdos doutrinais essenciais, lembra-se que na base do corpo humano são colocadas as quatro qualidades (quente, frio, seco, úmido), por sua vez dependentes dos quatro elementos (fogo, ar, terra, água). As quatro qualidades concorrem, depois, para formar uma série numerosa de faculdades (por exemplo, as faculdades pulsante, digestiva, respiratória etc.), que em concreto determinam a natureza dos viventes singulares. Entre estas faculdades predominam a atrativa (que atrai aquilo que é apropriado) e a expulsora (que afasta aquilo que é contrário).

Os conteúdos doutrinais → § 4

Na psicologia Galeno assumiu a tripartição platônica de alma irascível, colocada no coração; alma concupiscível, colocada no fígado, e alma racional, que se encontra no cérebro.

• A doutrina de Galeno teve sorte muito grande na antiguidade, na Idade Média e até no Renascimento, de modo que se consolidou uma espécie de "Galenismo", imóvel e repetitivo, o qual, além de trair o espírito de Galeno, prejudicou o progresso da ciência médica.

O "Galenismo" → § 5

1 Vida e obras de Galeno

Galeno nasceu em Pérgamo por volta de 129 d.C. Estudou na própria cidade natal, depois em Corinto e em Alexandria. No ano 157, retornando a Pérgamo, foi médico dos gladiadores (um posto então ambicionado). Em torno do ano 163 foi para Roma, onde permaneceu cerca de um triênio. Em Esmirna freqüentou as aulas do médio-platônico Albino, com quem deve ter aprendido muito, dada a presença maciça de doutrinas platônicas em seus escritos.

O ano de 168 assinala uma virada decisiva na vida de Galeno. O imperador Marco Aurélio o chamou a Roma, convidando-o a segui-lo como seu médico pessoal na expedição contra os germânicos. Uma série de acontecimentos, logo depois dos preparativos para a campanha, forçaram o imperador a voltar para Roma, onde Galeno afirmou-se como médico pessoal de Cômodo, filho do imperador, enquanto este tornava a partir. Como médico da corte, Galeno teve tempo e dinheiro para dedicar-se às suas pesquisas e à elaboração dos principais livros. Sua fama foi tal que, ainda durante a vida, eram produzidos e vendidos deuses falsos, usando o seu nome. O próprio Galeno narra, com evidente prazer, ter assistido a uma divertida cena em uma bodega, na qual um romano culto desmascarava o livreiro, gritando que o livro que ele queria vender-lhe como sendo de Galeno era falso, porque estava escrito em grego sofrível, in-



Galeno
*(Pérgamo, *129 – Roma, † 200)*
em uma incisão do séc. XVI.

digno da pena de Galeno. Morreu provavelmente em torno de 200 d.C.

A produção literária de Galeno deveria recobrir vários milhares de páginas. Muitos dos seus escritos se perderam (alguns ainda durante a vida do autor), mas um número considerável (cerca de uma centena de títulos) chegou até nós.

Uma olhada no catálogo redigido pelo próprio Galeno na obra *Os meus livros,* embora limitada aos títulos gerais sob os quais ele relaciona e sistematiza cada tratado, pode dar uma idéia da importância verdadeiramente monumental da sua produção. Eis o esquema:

1) obras terapêuticas;
2) livros de doutrina prognóstica;
3) comentários a Hipócrates;
4) livros polêmicos contra Erasístrato;
5) livros referentes a Asclépio;
6) livros sobre as divergências em relação aos médicos metódicos;
7) livros úteis para demonstrações;
8) livros de filosofia moral;
9) livros sobre a filosofia de Platão;
10) obras relativas à filosofia de Aristóteles;
11) obras sobre as divergências com a filosofia estóica;
12) obras referentes à filosofia de Epicuro;
13) livros sobre temas gramaticais e retóricos.

Entre as obras mais significativas que chegaram até nós, podemos recordar: *Os procedimentos anatômicos*; *A utilidade das partes*; *As faculdades naturais*; *O método terapêutico;* O *manual de medicina* (que se tornou famosíssimo) e *Os comentários a Hipócrates.*

2 A nova figura do médico: o verdadeiro médico deve ser também filósofo

Galeno apresentar-se como o restaurador da antiga dignidade do médico, da qual Hipócrates fora o exemplo mais significativo, aliás, seu paradigma vivo. Segundo Galeno, os médicos de seu tempo haviam esquecido Hipócrates, dando-lhe as costas, e lhes faz três gravíssimas acusações:

1) de serem ignorantes;
2) de serem corruptos;
3) de estarem absurdamente divididos.

1) Segundo Galeno, a ignorância dos novos médicos consistia sobretudo em: *a*) não possuírem mais o conhecimento metódico do corpo humano; *b*) conseqüentemente, não saberem distinguir mais as doenças segundo gênero e espécie; *c*) não possuírem claras noções de lógica, sem a qual não se pode fazer diagnósticos. Ignorando essas coisas, a arte médica torna-se pura *prática empírica*.

2) A corrupção dos novos médicos consiste: *a)* em entregarem-se à licenciosidade, *b)* na sede insaciável de dinheiro e *c)* na preguiça: vícios esses que confundem a mente e a vontade.

Logo, o médico precisa ter o conhecimento da verdade, a prática da virtude e o exercício da lógica, de modo que "quem é verdadeiro médico, é sempre também filósofo".

3) No que diz respeito à "divisão em seitas", é necessário recordar que há algum tempo a medicina havia sofrido ruptura em três correntes:

a) a dos chamados "dogmáticos", que eram assim denominados porque sustentavam que, no conhecimento dos fatores saudáveis e mórbidos nos quais se baseia a arte médica, a razão exercia papel determinante;

b) a dos chamados "empíricos", os quais sustentavam que, para a arte médica, bastava a pura experiência;

c) a dos "metódicos" (que se autodenominavam desse modo para distinguir-se dos dogmáticos), que baseavam a arte médica em algumas noções esquemáticas muito simples ("restrição" e "fluxo"), com as quais explicavam todas as doenças.

Galeno rejeita sumariamente estes últimos, considerando-os verdadeiro perigo por sua superficialidade. E denuncia a unilateralidade das outras duas seitas, mas vê uma possível mediação: o seu método, com efeito, tempera o momento lógico com o experimental, considerando ambos como igualmente necessários.

3 A grande construção enciclopédica de Galeno e seus componentes

Galeno apresentou, em sua imensa obra, a construção de uma grandiosa enciclopédia do saber médico. Confluiu para essa enciclopédia grande parte do material anteriormente adquirido, mas Galeno teve o mérito de dar-lhe nova forma e de tê-lo enriquecido com contribuições pessoais.

Os ramos principais dos quais deriva a imponente construção galeniana já foram bem identificados em suas linhas fundamentais. M. Vegetti os resume nos tópicos seguintes:

a) os conhecimentos anatômicos adquiridos pelos médicos do Museu de Alexandria, sobretudo por Erófilo e Erasístrato;

b) elementos da zoologia e da biologia de Aristóteles, rigorosamente adaptados ao contexto de um mais severo teleologismo;

c) a doutrina dos elementos, das qualidades e dos humores, proveniente da Escola hipocrática;

d) as doutrinas do "calor inato" e do "pneuma", provenientes sobretudo de Posidônio, com oportunas modificações;

e) a adoção do *Timeu,* lido em bases médio-platônicas (como aprendera com Albino), como quadro de conjunto e como esquema geral para a construção da enciclopédia médica.

A esses elementos deve-se agregar a concepção teleológica geral, que Galeno deduz sobretudo da tradição platônico-aristotélica, mas que leva às últimas conseqüências, dotando-a de sua marca própria.

Ilustremos brevemente alguns destes pontos, enquanto de outros falaremos mais adiante.

No que se refere à anatomia, é de se notar que Galeno alcançou sólida preparação, em razão do motivo que lembramos e também graças à prática assídua da dissecação e da vivissecção, realizada especialmente em símios, bem como por ter procedido (logo depois de incerto início, quando se fazia esfolar os animais por um servente) em primeira pessoa a todas as operações necessárias ao escopo. Dissecou até um elefante. O seu tratado sobre os *Procedimen-*

tos anatômicos reúne os resultados dessas pacientes experiências.

No que se refere à doutrina dos elementos, das qualidades e dos humores, recordemos que Galeno a retoma sobretudo do tratado *Sobre a natureza do homem*, desenvolvendo-a amplamente e tornando-a mais complexa com a doutrina dos "temperos", que se tornou famosa. Todas as coisas derivam dos quatro elementos e das quatro qualidades — *quente, frio, seco e úmido* — convenientemente "temperados". O "tempero" não é simples "mistura", mas mistura que implica *interpenetração total das partes que se misturam* (e não a simples justaposição ou emulsão das partes). A qualidade específica de cada corpo deriva do "bom tempero" das qualidades opostas, o qual coincide substancialmente com aquilo que classicamente se indicava como "justa medida". O "bom tempero" do homem dá-se pela resultante do "bom tempero" das várias partes do corpo. Os "humores", ou seja, o sangue, a fleuma, a bílis amarela e a bílis negra, não são elementos originários, mas derivam dos elementos primeiros e de suas qualidades. Eles têm a propriedade de ser, cada um, úmido, seco, quente e frio, não em sentido absoluto, e sim no sentido de que em cada um *prevalece* uma dessas características.

No que se refere à concepção teleológica de Galeno, que constitui marca inconfundível de seu pensamento, note-se que ela pode ser vista como absolutização do princípio da explicação finalística, tal como é apresentado sobretudo por Platão no *Fédon*, bem como do princípio aristotélico segundo o qual "a natureza não faz nada em vão".

O finalismo é obra da "arte da Natureza" ou do Artífice divino. Este se revela de modo admirável não apenas no homem, mas também em todos os animais, inclusive nos menores.

O grande tratado de que estamos falando termina, justamente, como um grandioso "hino a Deus".

4 As doutrinas de base do pensamento médico de Galeno

Como complemento e coroação das doutrinas dos antigos, Galeno apresenta sua própria doutrina das "faculdades naturais", à qual dedica uma obra que intitula justamente de *As faculdades naturais*.

Todas as coisas derivam das quatro qualidades que interagem entre si, como dissemos, mediante suas faculdades originárias específicas (faculdades produtoras de calor, frio, seco e úmido). Cada organismo, porém, gera-se, desenvolve-se e vive por causa de uma série de atividades específicas. Tais atividades se desenvolvem segundo uma regra precisa da natureza, que Galeno chama "faculdade". Essas faculdades são muitíssimas: por exemplo, a faculdade hematopoética das veias, a faculdade digestiva do estômago, a faculdade pulsante do coração, e assim por diante. Entre elas, especialmente duas emergem como elementos que estão na base de todas as outras: a faculdade "atrativa", que atrai a si o que é apropriado, e a faculdade "repulsiva" ou "expulsora", que expele o que não é dominado pelo humor ou o que é estranho. E isso acontece no contexto de uma simpatia global dos vários órgãos e das várias partes entre si. Galeno atribui importância fundamental a essa doutrina, à medida que ela garante coerência precisa e aplicação específica e capilar do seu finalismo geral.

Uma segunda doutrina básica de Galeno consiste na retomada da distinção platônica da alma em: 1) alma racional, 2) irascível, 3) concupiscível, inserindo-a em novo contexto antropológico, anatômico e fisiológico. A alma racional ou intelectiva tem sede no *cérebro*, a irascível no *coração* e a concupiscível no *fígado*. A alma racional inserida no cérebro tem seu veículo no *pneuma animal* ou *psíquico* (sopro, ar) que circula através do sistema nervoso (que se alimenta do ar inspirado). Galeno acena ainda para um pneuma vital que circula no coração e nas artérias (um produto do ar que respiramos e das exalações dos humores e do sangue em espécie), além de também esboçar timidamente a hipótese de um pneuma natural "que poderia estar no fígado e nas veias", no qual circula o sangue proveniente do alimento.

Essa retomada das três partes da alma de Platão marca a materialização da alma, no sentido que a alma racional parece ser uma função ou faculdade do cérebro, a irascível uma função do coração, e a concupiscível uma função do fígado, agindo no organismo inteiro respectivamente por meio do pneuma psíquico, do pneuma vital e do calor inato, do sangue e (eventualmente) do

pneuma natural. As teses típicas do *Fédon* não são aceitas por Galeno.

5 As razões do grande sucesso de Galeno

A importante sistematização do saber médico e das disciplinas nas quais se apóia, o claro esquema teórico (platônico e aristotélico) e o elevado sentido religioso e moral do pensamento de Galeno garantiram-lhe sucesso enorme na Idade Média e no Renascimento.

Mas ocorreu com Galeno algo análogo ao que sucedeu com Aristóteles: sua doutrina passou a ser tomada como "dogma" e repetida ao pé da letra, tornando-se desvirtuada no seu espírito. Muitos de seus erros foram transmitidos por longo tempo, constituindo, como tais, um obstáculo ao progresso da medicina. Mas é preciso distinguir Galeno do galenismo, da mesma forma como se deve distinguir Aristóteles do aristotelismo. Assim como, na época moderna, foi necessário contestar Aristóteles para destruir o aristotelismo, da mesma forma foi necessário contestar Galeno para destruir o galenismo.



Miniatura tirada de um códice do Quatrocentos, que contém os escritos de Galeno traduzidos em latim. Na imagem se vê Galeno que explica aos discípulos as virtudes de seus remédios à base de ervas (Sächsische Landesbibliothek, Dresden).

Mas a excepcional estatura histórica do personagem, apesar disso, continua indiscutível.

6 O fim das grandes instituições científicas alexandrinas e o declínio da ciência no mundo antigo

No primeiro parágrafo do presente capítulo recordamos os fatos que provocaram a crise irreversível das instituições científicas que tornaram Alexandria grande. Para completar o quadro, recordemos agora os eventos que assinalaram seu fim.

Alguns cristãos consideravam um perigo as instituições científicas que mantinham conceitualmente em vida a religião pagã, conservando a grande cultura que constituíra seu suporte. Assim, em 391 d.C., o bispo Teófilo promoveu o saque da Biblioteca, que provocou graves perdas posteriores.

O golpe de misericórdia, porém, foi dado pelos muçulmanos, que, depois de conquistada Alexandria, decidiram-se pela total destruição da Biblioteca em 641 d.C., considerando inteiramente inútil qualquer livro que não fosse o Corão.

Ninguém pode avaliar a gravidade das perdas provocadas por esses acontecimentos. Mas devemos destacar também outro aspecto. Os livros da Biblioteca de Alexandria eram rolos cilíndricos, muito grandes e difíceis de manejar. Em Pérgamo ocorreu uma revolução nesse campo. Com efeito, tendo os egípcios vetado a exportação do papiro, que então era o material mais precioso para se escrever, os sábios de Pérgamo (rival de Alexandria) passaram a utilizar outro material, que se revelou melhor para a escrita e que passou a ser chamado, em função do seu lugar de origem, de "pergaminho". Sua invenção deu-se na segunda metade do séc. I d.C. Ao longo dos três séculos seguintes, se impôs definitivamente. Nasceu então o códice de pergaminho. E tudo o que atravessou os séculos do mundo antigo chegou-nos sobretudo nessa forma, muito mais prática e sólida que o antigo cilindro.

Voltando a Alexandria, recordemos que, embora perdendo pouco a pouco seu antigo esplendor no campo científico, pelos motivos explicados, a cidade ainda continuou como centro filosófico importantíssimo. Nela floresceu a última filosofia grega, com a Escola de Amônio (entre os sécs. II e III d.C.) e com a Escola dos grandes comentadores neoplatônicos de Aristóteles (sécs. V-VI d.C.), da qual já falamos. Em Alexandria deu-se também a primeira tentativa de fusão entre a filosofia grega e o pensamento bíblico com Fílon, o Judeu, na primeira metade do séc. I d.C. (recordemos que os judeus eram muito numerosos em Alexandria). Todavia, sobretudo em Alexandria floresceu a Escola Catequética, a partir do final do séc. II d.C., em que se tentou a primeira grande síntese entre filosofia helênica e mensagem cristã, nascendo assim a Patrística, que lançou as bases do pensamento medieval e europeu, de que falaremos amplamente.

Bibliografia do volume I*

Obras de caráter geral

S. Sambursky, *Il mondo fisico dei Greci*, Feltrinelli, Milão 1959; B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Turim 1963; B. Farrington, *Storia della scienza greca*, Mondadori, Milão 1964; F. Copleston, *Storia della filosofia*, 9 vols., Paideia, Bréscia 1966-1984; G. De Ruggiero, *Storia della filosofia*, 13 vols., Laterza, Bari 1967-1968; B. Farrington, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell'antica Grecia*, Feltrinelli, Milão 1970; I. P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, Einaudi, Turim 1970; L. Geymonat (e colaboradores), *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, 6 vols., Garzanti, Milão 1970-1972 (a seguir citada como Geymonat, *Storia*); M. Dal Pra (diretor), *Storia della filosofia*, vols. I-VI, Vallardi, Milão 1975-1976; G. Reale, *Storia della filosofia antica*, vols. I-IV, Milão 1975-1980, 1987^{5}; G. E. R. Lloyd, *La scienza dei Greci*, Laterza, Roma-Bari 1978; N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, 4 vols., Utet, Turim 1991 (o vol. IV é de G. Fornero e colaboradores).

De particular interesse são também:

a) Grande Antologia Filosofica, dirigida por U. Padovani e M. F. Sciacca, vols. I-V, Marzorati, Milão 1988: as introduções às seções antológicas particulares são feitas por especialistas na questão; as bibliografias são muito amplas, e a elas aqui remetemos de uma vez por todas.

b) Questioni di storiografia filosofica. La storia della filosofia attraverso i suoi interpreti, La Scuola, Brescia 1974-1976, em 6 volumes.

Instrumentos úteis para consulta são, por fim: *Enciclopedia filosofica*, sob os cuidados do Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Sansoni, Florença 1967-1969; e a ágil *Enciclopedia Garzanti di filosofia (e logica, linguistica, epistemologia, pedagogia, psicologia, psicoanalisi, sociologia, antropologia culturale, religioni, teologia)*, sob os cuidados das Redazioni Garzanti, com a consultoria geral de G. Vattimo em colaboração com M. Ferraris e D. Marconi, Garzanti, Milão 1994.

Como fonte para os filósofos antigos veja-se: Diógenes Laércio, *Vite dei filosofi*, sob o cuidado de M. Gigante, Laterza, Bari 1962.

Cap. 1. Gênese, natureza e desenvolvimento da filosofia antiga

Textos

G. Colli, *La sapienza greca*, vol. I, Adelphi, Milão 1977. As passages de Aristóteles citadas neste capítulo são tiradas da *Metafisica* e do *Protrettico*, para os quais veja-se: Aristóteles, *La metafisica*, sob o cuidado de G. Reale, 2 vols., Loffredo, Nápoles 1968, 1982^{2}; Id., *Esortazione alla filosofia* (Protréptico), sob o cuidado de E. Berti, Radar, Pádua 1967.

Cap. 2. Os "Naturalistas" ou filósofos da "physis"

Textos

A maior parte dos textos citados neste capítulo foram traduzidos por G. Reale em *Storia della filosofia antica*, vol. I, Milão 1987^{5}; veja-se também tudo o que segue.

Para os **Pré-socráticos** em geral: VV.AA., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, sob o cuidado de G. Giannantoni, 2 vols., Laterza, Bari 1969, 1981^{3} (as traduções aqui contidas são de G. Giannantoni, R. Laurenti, A. Maddalena, P. Albertelli, V. E. Alfieri, M. Timpanaro Cardini).

Para os **Jônicos:** A. Maddalena, *Ionici. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Florença 1963.

Para os **Pitagóricos:** M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, 3 vols., La Nuova Italia, Florença 1970.

Para **Melisso:** G. Reale, *Melisso. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Florença 1970.

Para **Empédocles:** E. Bignone, *Empedocle. Studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e frammenti*, Turim 1916, Roma 1963^{2}.

Para **Anaxágoras:** D. Lanza, *Anassagora. Testimonianze e frammenti*, introdução, tradução e comentário, La Nuova Italia, Florença 1966.

*Para a presente bibliografia não nos propusemos, obviamente, nenhuma pretensão de ser completos, mas procuramos fornecer uma plataforma de partida suficientemente ampla para qualquer aprofundamento posterior sério.

Foram excluídas, de propósito, citações de revistas. Os volumes elencados estão todos exclusivamente em língua italiana: é por isso que nunca indicamos, para os autores estrangeiros, que se trata de traduções.

Literatura

Para todo o capítulo vejam-se: G. Reale, *Storia della filosofia antica*, cit., vol. I, pp. 53-196, e também as obras citadas nas notas e no vol. V nos verbetes dos vários autores; W. Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, La Nuova Italia, Florença 1961; Id. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, vol. I, La Nuova Italia, Florença 1967.

Cap. 3. A Sofística

Textos

M. Timpanaro Cardini, *I sofisti*, Laterza, Bari 1954.

Literatura

L. Robin, *Storia del pensiero greco*, Turim 1951; W. Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, cit.; A. Levi, *Storia della Sofistica*, sob o cuidado de D. Pesce, Morano, Nápoles 1966; G. Reale, *Storia della filosofia antica*, cit.; cf. a bibliografia citada nas notas e no vol. V nos verbetes dos pensadores mencionados.

Cap. 4. Sócrates e os Socráticos menores

Textos

Sócrates: *Tutte le testimonianze da Aristofane a Senofonte ai Padri cristiani*, sob o cuidado de G. Giannantoni, Laterza, Bari 1971.

Literatura

L. Robin, *Storia del pensiero greco*, cit.; F. Sarri, *Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima*, 2 vols., Abete, Roma 1975; G. Reale, *Storia della filosofia antica*, cit.; cf. a bibliografia citada nas notas e no vol. V nos verbetes dos pensadores mencionados.

Cap. 5. O nascimento da medicina

Textos

Hipócrates: *Opere*, sob o cuidado de M. Vegetti, Utet, Turim 1965.

Literatura

G. Reale, *Storia della filosofia antica*, cit.; cf. a bibliografia citada nas notas e no vol. V nos verbetes dos pensadores mencionados.

Cap. 6. Platão e a Academia antiga

Textos

Platão: *Opere complete*, tradução da obra de numerosos autores, sob o cuidado de G. Giannantoni, 2 vols., Laterza, Bari 1966. Cf. também as traduções (com comentário e paráfrases) de G. Reale do *Críton, Eutífrone, Fédon, Górgias, Mênon, Protágoras,* para a Editrice La Scuola, Bréscia, muitas vezes reeditada; *Tutti gli scritti*, com texto grego ao lado, sob o cuidado de G. Reale, Rusconi, Milão 1995.

Literatura

W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, vol. II, La Nuova Italia, Florença 1967; H. J. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei princìpi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, introdução e tradução de G. Reale, Vita e Pensiero, Milão 1982; G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Cusl, Milão 1986[4], Vita e Pensiero, Milão 1987[5]; Id., *Storia della filosofia antica*, cit., vol. II, 1987 (quinta edição totalmente revista na parte que se refere a Platão), pp. 7-374.

Cap. 7. Aristóteles e o Perípato

Textos

Aristóteles: *Opere*, tradução realizada por numerosos autores, sob o cuidado de F. Giannantoni, 4 vols., Laterza, Roma-Bari 1973; *La Metafisica*, sob o cuidado de G. Reale, 2 vols., Loffredo, Nápoles 1968 (com comentário); a mesma tradução sem comentário se encontra na coleção "I classici del pensiero" da Editrice Rusconi, Milão 1978; as passagens do *De anima* citadas neste volume são traduzidas por G. Reale em *Storia della filosofia antica*, cit., vol. II; *La politica. La costituzione di Atene*, sob o cuidado de A. Viano, Utet, Turim 1966; *Analitici primi*, sob o cuidado de M. Mignucci, Loffredo, Nápoles 1969 (com comentário); *L'anima*, sob o cuidado de G. Movia, Loffredo, Nápoles 1979; *Etica nicomachea*, sob o cuidado de C. Mazzarelli, Rusconi, Milão 1979; *Fisica*, com texto grego ao lado, sob o cuidado de L. Ruggiu, Rusconi, Milão 1995; *Poetica*, com texto grego ao lado, sob o cuidado de D. Pesce, Rusconi, Milão 1995.

Literatura

E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Olschki, Florença 1962; G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milão 1967; Id., *Storia della filosofia antica*, cit., vol. II (quinta edição), pp. 379-607 (para as remitências bibliográficas contidas nas notas e no vol. V, cf. *Aristotele*).

Sexta parte (caps. 8-13) As escolas filosóficas da era helenística

Textos

Epicuro: *Opere*, sob o cuidado de M. Isnardi Parente, Utet, Turim 1974.

Para a **Estoá:** N. Festa, *I frammenti degli Stoici antichi*, 2 vols., Laterza, Bari 1932-1935; R. Anastasi, *I frammenti degli Stoici antichi*, vol. III: *I frammenti morali di Crisippo*, Pádua 1962; faça-se também referência às seguintes obras de Cícero, fonte doxográfica do pensamento estóico e médio-

estóico: *Academica priora, Academica posteriora, De fato, De finibus bonorum et malorum, Tusculanae disputationes, De officiis*, traduzidas na coleção "Tutte le opere di Cicerone", Mondadori, Milão 1962ss.

Para **Pirro:** *Testimonianze*, texto grego, tradução e comentário sob o cuidado de F. Decleva Caizzi, Bibliopolis, Nápoles 1981.

Para os pensadores da **Academia cética e eclética:** Sexto Empírico, *Contro i matematici*, sob o cuidado de A. Russo, Laterza, Bari 1972; *Schizzi pirroniani*, sob o cuidado de O. Tescari, Laterza, Bari 1972.

Euclides: *Gli elementi*, sob o cuidado de A. Frajese e L. Maccioni, Utet, Turim 1970.

Arquimedes: *Opere*, sob o cuidado de A. Frajese, Utet, Turim 1974.

Literatura

M. Pohlenz, *La Stoà. Storia di um movimento spirituale*, 2 vols., La Nuova Italia, Florença 1967; G. Reale, *Storia della filosofia antica*, vol. III, cit., pp. 161-556; cf. a bibliografia citada nas notas e no vol. V nos verbetes dos vários autores tratados nesta parte; P. Boyancé, *Lucrezio e l'epicureismo*, Paideia, Bréscia 1970; E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, La Nuova Italia, Florença 1973; D. Pesce, *Introduzione a Epicuro*, Laterza, Roma-Bari 1981.

Sétima parte (caps. 14-17) Os últimos desenvolvimentos da filosofia pagã antiga

Textos

Sêneca: *Lettere a Lucilio*, sob o cuidado de B. Giuliano, 3 vols., Zanichelli, Bolonha 1969.

Epicteto: *Diatribe, Manuale, Frammenti*, introdução, prefácio e paráfrases de G. Reale, tradução, notas e índices de C. Cassanmagnago, Rusconi, Milão 1982.

Marco Aurélio: *I ricordi*, sob o cuidado de F. Cazzanini Mussi, revisão, introdução e notas de C. Carena, Einaudi, Turim 1968.

Para os **Neocéticos:** Sexto Empírico, *Contro i matematici*, sob o cuidado de A. Russo, Laterza, Bari 1972; *Schizzi pirroniani*, sob o cuidado de O. Tescari, Laterza, Bari 1972.

Plotino: *Enneadi*, sob o cuidado de V. Cilento, 3 vols. em 4 tomos, Laterza, Bari 1947-1949.

Para **Ptolomeu:** F. Franco Repellini, *Cosmologia greca*, Loescher, Turim 1980.

Galeno: *Opere scelte*, sob o cuidado de I. Garofalo e M. Vegetti, Utet, Turim 1978.

Literatura

G. Reale, *Storia della filosofia antica*, cit., vol. IV (cf. a bibliografia crítica citada nas notas) e vol. V nos verbetes dos autores citados; M. L. Gatti, *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Cusl, Milão 1982.